Don Juan Valera

(1824—1905)

Weltanschauung und Denkverfahren

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

genehmigt

von der Philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin

von

Gerhard Engel

aus Berlin.

Tag der mündlichen Prüfung: 13. Dezember 1934.

Tag der Promotion: 16. Oktober 1935.

Würzburg 1935.

Buchdruckerei Richard Mayr.

398

Referenten: Prof. Dr. E. Wechßler
Prof. Dr. E. Gamillscheg

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Vorwort.

Die weite Gedankenwelt eines der Großen der spanischen Literatur, der in seinem Denken und Streben vielfach an Goethe erinnert, ist in der vorliegenden Abhandlung Gegenstand der Erörterung. Es ist versucht worden, aus der Fülle des Materials, das mir namentlich durch die Vermittlung der Preußischen Staatsbibliothek in Berlin zugänglich gemacht wurde, die tragenden Ideen und die Eigenart der gedanklichen Bande, die diese Ideen zur einer Einheit zusammenschließen, in das Licht begrifflicher Klarheit zu stellen. M. W. ist ein solcher Versuch bisher noch nicht gemacht worden, obwohl er für wünschenswert und nicht zuletzt auch für interessant angesehen werden darf. So hoffe ich, mit dieser Arbeit einen bescheidenen Beitrag auf dem Gebiete der spanischen Literaturgeschichte geliefert zu haben.

Berlin, im Juli 1935.

Der Verfasser.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41550815_0080

Inhaltsübersicht.

	Seite
1. Kapitel: Valeras Leben und unsere Aufgabe	1
2. Kapitel: Weltanschauung und Denkverfahren im Spiegel der Kunstansichten	9
I. Gegenstand der Kunst	9
II. Darstellungsweise	17
III. Zweck der Kunst	21
3. Kapitel: Grundlegende Ansichten über philosophische Fragen .	23
I. El hombre*)	23
1. El alma	23
2. La razón	27
II. Dios	30
1. La hermosura	31
2. La bondad	32
3. La verdad	33
III. El mundo	34
IV. El amor	36
4. Kapitel: Weltanschauung und Denkverfahren im Lichte zweier charakteristischer Begriffe	41
I. La voluntad	41
II. El progreso	44
5. Kapitel: Folgerungen und Zusammenfassung . . .	55
I. La curiosidad	55
II. La duda	58
III. Zusammenfassung	62
Literatur	63

Diese Untersuchung ist in der Hauptsache an den Obras completas (48 Bde.; gedruckt in der Imprenta Alemana zu Madrid) vorgenommen worden. Wenn aus dieser Sammlung Stellen angeführt werden, geschieht das in der Weise, daß die Zahl vor dem Komma den Band, die Zahl nach dem Komma die Seite angibt.

*) Um dem Autor möglichst nahe zu bleiben, sind viele Begriffe nicht übersetzt worden.

1. Kapitel.

Valeras Leben und Werk und unsere Aufgabe.

Juan Valera y Alcalá Galiano ist nach einstimmigem Urteil einer der besten spanischen Prosaschriftsteller des 19. Jahrhunderts. Durch seinen ersten vollendeten Roman, die „Pepita Jiménez", erlangte er in Spanien höchsten Ruhm. Uebersetzungen dieses Romans ins Französische, Deutsche, Englische und Italienische machten ihn in weiten Kreisen des Auslandes bekannt. Vieles ist bereits über Valera geschrieben worden. Die meisten Aufsätze beschäftigen sich mit Valera als Künstler, so z. B. die von Marvaud[1]), Silva und Gräfenberg. Araujo-Costa spricht von Valera als Kritiker. Nur Juderías behandelt in „La bondad, la tolerancia y el optimismo en las obras de Don Juan Valera" eingehend einige philosophische Probleme. Hier wird also unsere Untersuchung zu beginnen haben; denn gerade von hier aus, so scheint uns, führt der Weg zum Verständnis von Valeras Weltanschauung und Denkverfahren und auch seiner Kunst. Bevor wir jedoch unternehmen, den Gegenstand unserer Untersuchung abzugrenzen, mag ein Bericht über Valeras Leben und Werke, der durchaus nicht den Anspruch macht, erschöpfend zu sein, gegeben werden[2]).

Juan Valera wurde am 18. Oktober 1824 in Cabra (Córdoba) geboren. Sein Vater war Marineoffizier; seine Mutter nannte sich „Marquesa de Paniega". Der junge Valera wollte zunächst die militärische Laufbahn einschlagen; doch auf Wunsch seiner Eltern studierte er, und zwar Philosophie in Málaga und dann die Rechte im Colegio del Sacro Monte in Granada. Hier wurde er im Jahre 1844 „bachiller". Nach Beendigung seiner rechtswissenschaftlichen Ausbildung nahm ihn der mit dem Vater befreundete Duque de Rivas, der bekannte Dichter, der zum spanischen Botschafter in Neapel ernannt worden war, mit nach Italien. Dort blieb Valera als alegado a la legación sin sueldo zweieinhalb Jahre lang. Dann

1) Alle in dieser Untersuchung angegebenen Werke über Valera sind am Schlusse mit genauem Titel aufgeführt.

2) Ausführlicher ist der diesem Bericht zugrunde liegende Artikel in der „Enciclopedia Universal Ilustrada" (66. Bd., S. 701).

wurde er als alegado de número nach Lissabon geschickt und später auf seinen Wunsch nach Brasilien. Im Jahre 1853 kehrte er nach Madrid zurück. Die Fortschrittspartei, die 1854 an die Macht kam, schickte ihn an die spanische Gesandtschaft in Dresden. Doch hier blieb er nicht lange. Sehr bald fuhr er nach Paris und dann wieder nach Madrid. Als Sekretär des Duque de Osuna kam Valera abermals nach Paris, dann aber weiter nach Brüssel, Berlin, Warschau und Petersburg. Als er wieder nach Spanien zurückgekehrt war, widmete er sich vornehmlich literarischen Studien. Er las sogar im Ateneo über Aesthetik. In vielen Zeitschriften erschienen Arbeiten über Gegenstände der verschiedensten Art, besonders jedoch über Politik und Kunst. Seit 1860 schon war er Abgeordneter. Er erlangte in den weiteren Jahren einflußreiche Aemter. So war er von 1865—1867 in Frankfurt a. M. als ministro plenipotenciario tätig. Auch nach seiner Heirat mit Dolores Delavat (1867) — von seiner Frau wird uns wenig berichtet — blieb Valera im öffentlichen Leben. Im Jahre 1881 wurde er zum ministro plenipotenciario de primera clase für Lissabon ernannt, danach für Washington (1883) und für Brüssel (1886—1888). Von 1893—1895 war er Botschafter in Wien. Nach einem langen und bewegten Leben starb er mitten in der Arbeit, die ihm die im Alter auftretende Blindheit noch erschwerte, am 18. April 1905 in Madrid.

Dieser Bericht zeigt besonders, daß Valera sich als Diplomat und Politiker rege betätigt hat; doch dieser Ueberblick läßt auch erkennen, daß Valera für die Literatur viel Interesse hatte. Bereits in früher Jugend begeisterte er sich an Werken der Dichtkunst. Die reichhaltige Bücherei seines Vaters bot ihm Gelegenheit, sich mit den literarischen Erzeugnissen aller Kulturvölker zu befreunden. Die Liebe zu den Büchern bewahrte er sein ganzes Leben hindurch. In einem Brief an seine Mutter vom 14. Februar 1851 heißt es: La pasión de los libros es la única que me domina un poco y confieso que he gastado algo en ellos desde que estoy aquí (47, 133). So wurde Valera später ein anerkannter Kritiker. Eine unübersehbare Fülle von Werken hat er behandelt. Rund zwanzig Bände der sämtlichen Werke (48 Bände) enthalten literarische Kritik.

In der Dichtkunst selbst hat sich Valera auch schon früh versucht. Dichter zu sein wurde später sein höchster Ehrgeiz. In diesem Sinne

schrieb er an seinen beinahe vierzig Jahre jüngeren Freund Menéndez y Pelayo: La modestia y el orgullo coinciden en persuadirme de que soy poeta (17, 5)[3]). Die ersten Ergebnisse seiner Bemühungen in dieser Kunst hat er schon 1844 unter dem Titel „Ensayos poéticos" drucken lassen. Doch diesen „Poetischen Versuchen" war kein Erfolg beschieden. Wie er selbst in der „Noticia autobiográfica"[4]) schalkhaft berichtet, wurden nur wenige Exemplare verkauft, was ihn aber nicht entmutigte, weiterhin Verse zu reimen. Diese Gedichte wurden im Jahre 1858 („Poesías") und 1886 („Canciones, Romances y Poemas") veröffentlicht. Valeras sämtliche Gedichte füllen fast zwei Bände der „Obras completas" (Bd. 17 u. 18). Auch viele Erzählungen (Bd. 14 u. 15) und einige Dramen (Bd. 16) entstammen seiner Feder. Von den Erzählungen sind wohl die besten: „Parsondes", „El pájaro verde" und „La buena fama"; von den Dramen wurde am bekanntesten „Asclepigenia" und „La venganza de Atahualpa".

Den größten Ruhm aber erlangte Valera als Romanschriftsteller. Sein erster Roman, dem kaum irgendeine Bedeutung zukommt, ist niemals vollendet worden; er trägt den Titel „Mariquita y Antonio". Erst im Jahre 1874 veröffentlichte Valera — er stand jetzt immerhin schon im fünfzigsten Lebensjahr — den erfolgreichen Roman „Pepita Jiménez". Dann folgte in verhältnismäßig kurzen Abständen, obwohl Valera immer noch öffentliche Aemter bekleidete, ein Roman dem anderen. Wir stellen hier sämtliche vollendeten Romane Valeras zusammen und ordnen sie nach dem Erscheinungsjahr:

„Pepita Jiménez"	1874
„Las ilusiones del doctor Faustino"	1875
„El comendador Mendoza"	1877
„Pasarse de listo"	1878
„Doña Luz"	1879

3) Dieser Brief vom 7. Juli 1885, der in unserer Untersuchung noch öfter genannt werden wird, ist wegen der erstaunlichen Offenherzigkeit, mit der er geschrieben ist, sehr wichtig. Er wurde in einer Zeit verfaßt, in der Valera sehr niedergeschlagen war. Es war ihm nämlich sein sechzehnjähriger Sohn Carlos gestorben, an dem er sehr hing. Bedeutungsvoll sind auch die anderen Briefe, die Valera damals mit Menéndez y Pelayo wechselte (vgl. „Epistolario", herausgeg. von Artigas Ferrando u. Sáinz y Rodríguez, S. 214 ff.).

4) In dieser „Noticia" schildert Valera selbst sein Leben bis zum Ende des Jahres 1862 (in Boletín de la Real Academia Española, 1914).

„Juanita la Larga" 1895
„Genio y Figura..." 1897
„Morsamor" 1899

Wie die Aufstellung zeigt, liegt nur zwischen „Doña Luz" und „Juanita la Larga" ein größerer Zwischenraum. Die Gründe für diese Unterbrechung waren sicher verschiedener Art. Einer dieser Gründe mochte sein, daß Valera wegen der schlechten Kritik, die seine späteren Romane erhielten, entmutigt war. So heißt es in dem den „Comendador" einleitenden Brief: Después (de la „Pep. Jimén.") me he puesto adrede a componer otras, y dicen que lo he hecho peor. Esto me ha desanimado de tal suerte, que he estado a punto de no volver a escribirlas (7,6). Und dennoch schrieb Valera immer wieder Romane. So darf man wohl annehmen, daß Valera sich dazu berufen fühlte.

Valera fühlte sich aber auch dazu gedrängt, philosophische Fragen zu behandeln. Die Veranlassung, solche Probleme im Sinne der schulmäßigen Philosophie zu erörtern, boten ihm Bücher oder Vorträge. So entwickelte er z. B. in systematischer Weise seine Gedanken über den amor in der Besprechung des Buches „Psicología del amor" von Urbano González Serrano. Ausgehend von den Vorträgen über „Historia de la civilización durante los cinco primeros siglos del cristianismo", die der bekannte Redner Emilio Castelar im Ateneo zu Madrid hielt, stellte Valera seine Ansichten über den Fortschritt dar, indem er in derselben Weise vorging. Das geschieht auch in all den Abhandlungen, in denen er sich mit dem Dichter und Philosophen Campoamor, ebenfalls einem Zeitgenossen, auseinandersetzt (in „De lo absoluto", „Metafísica a la ligera" und „La metafísica y la poesía"; Bd. 35 u. 36). Die Arbeiten, in denen sich Valera besonders mit philosophischen Problemen beschäftigt, sind zusammengefaßt in den Bänden 34—36.

Die Frage, die hier gestellt werden könnte, ob nämlich Valera ein bestimmtes philosophisches System gehabt habe, muß, obwohl wir noch näher darauf eingehen werden, schon hier beantwortet werden. Wohl hat Valera verschiedene Probleme systematisch behandelt, ein geschlossenes System aber hat er nirgends entwickelt. Aus keiner Stelle seiner zahlreichen Werke gewinnt man die Ueberzeugung, daß er ein solches irgendwie besessen habe. Er selbst hat

offen erklärt: Aunque aficionadísimo a la filosofía, aun no he adoptado el sistema de nadie, ni he tenido vagar ni discreción bastantes para forjar yo mismo uno que se ajuste a mi gusto, como de molde, como hecho de encargo y expresamente para mí (35, 13 f.). Aehnlich heißt es in einem Briefe: Yo me siento incapaz de ser dogmático en mis opiniones filosóficas: ando siempre saltando del pro al contra, y dudando y especulando, sin atreverme a seguir doctrina alguna (47, 171). Um ein streng nach der rationalen Denkform aufgebautes System werden wir uns daher nicht zu bemühen brauchen.

Aus diesem Ergebnis, besonders aber aus der zuletzt angeführten Aeußerung Valeras, könnte man den Schluß ziehen, daß Valera überhaupt keine festen Ansichten gehabt habe oder doch nur eine Sammlung von Meinungen, die sich in ihrer Zusammensetzung ständig geändert habe. Tatsächlich gibt es eine Fülle von Ansichten, die Valera nicht bleibend vertreten hat. Viele Ansichten, die er sich nur angelesen hatte, hat er sich nur vorübergehend angeeignet. Oftmals schreibt er ohne gründliche Ueberlegung. Der Zweifel ist stark bei ihm ausgebildet. Es gibt Fragen, in deren Beantwortung er immer eine schwankende Haltung bewahrt hat. Er selbst bekennt: suelo en muchas otras (cuestiones), que considero secundarias, vacilar con demasía y no acabar nunca de decidirme, fluctuando entre los más encontradas pareceres. Percibo o imagino que percibo cuantos argumentos hay en pro y en contra, y ya me siento solicitado por unos, ya atraído por otros en direcciones opuestas (1, 308). Dennoch ist diese Folgerung, die auch von verschiedenen Schriftstellern gezogen worden ist, unbedingt abwegig. Mit aller Entschiedenheit muß sie abgelehnt werden. Mehr als einmal hat Valera ausdrücklich gesagt, daß er einen Grundstock von Ansichten habe, von deren Richtigkeit er unbedingt überzeugt sei. Wegen der Wichtigkeit dieser Erkenntnis seien hier einige Stellen angegeben. In der Kritik von Campoamors Philosophie heißt es: acudiré en verdad a ciertos principios de critica filosófica, inconcusos las más y aceptados todos ellos por las diferentes escuelas: a cierto gérmen que no se puede negar que hay ya, al cabo de tantos siglos y generaciones de filósofos, de aquella „perenne filosofía", no nacida, con que Leibnitz soñaba (35, 14). Mit aller Entschiedenheit aber

erklärt er: tengo mis opiniones arraigadísimas, contra las cuales nada prevalece (42, 877) ... aunque yo sea escéptico a veces, no siempre ni en todo lo soy. También yo tengo mis dogmas (41, 55). Es wird unser Ziel sein, in erster Linie solche Ansichten zu ermitteln.

Hier sei hervorgehoben, daß nicht etwa untersucht werden soll, woher Valeras Ansichten stammen, ob etwa von Plato, Aristoteles, Augustin, Victor Hugo oder Leopardi, um nur einige von den Dichtern und Denkern zu nennen, mit denen Valera sich besonders beschäftigt hat. Bei der Unzahl von Werken, die Valera gelesen hat, scheint es fast unmöglich, mit der Quellenforschung zu einem überzeugenden Ergebnis zu gelangen. Immerhin wird, wenn ein Einfluß ganz offenbar ist, an entsprechender Stelle darauf hingewiesen werden können.

So muß schon an dieser Stelle auf zwei unzweifelhafte Einflüsse aufmerksam gemacht werden, weil sie für den Gesamtcharakter von Valeras Gedankenwelt höchst bedeutsam sind. Da sind zunächst die spanischen Mystiker des siglo de oro, von denen Valera wesentliche Gedanken übernommen hat. Wir werden im Laufe dieser Untersuchung so vielen mystischen Gedankengängen begegnen, daß sie hier nicht zusammengestellt werden können. Wir wollen hier nur erörtern, inwiefern ein solcher Einfluß möglich war. Daß Valera die Mystiker gelesen hatte, zeigt sich überall. So verrät schon ein Brief aus dem Jahre 1853, daß er die heilige Teresa gut kannte (47, 169). An zahlreichen Stellen werden Sätze der spanischen Mystiker wörtlich angegeben, so z. B. solche von Fray Luis de León (1, 41; 1, 51; 5, 8). Den Fray Miguel de la Fuente verehrte er besonders, wie er in 36, 95 bekennt. In 35, 166 heißt es: Lo malo es que ya no se leen libros devotos; dann werden einige solcher Bücher aufgezählt. Von der Entstehungsgeschichte der „Pepita Jiménez" berichtet Valera, daß dieser Roman aus der Lektüre der spanischen Mystiker erwachsen sei (4, 5). Als Entgegnung auf die erste Rede (discurso de recepción) des Conde de Casa Valencia vor der Akademie sprach Valera über die heilige Teresa („Elogio de Santa Teresa"; 1, 307). Seinem Freunde Menéndez y Pelayo riet er, als dessen Aufnahme in die Akademie bevorstand, im discurso de recepción „Ueber die mystische Theologie als Quelle

dichterischer Eingebung in Spanien" („De la mística teología como fuente de inspiración poética en España") zu sprechen („Epistolario", S. 66), weil sie nämlich beide darüber sehr gut Bescheid wüßten. In einem späteren Briefe an Menéndez y Pelayo glaubt Valera, daß es ihm möglich sei, die Antwort auf den discurso de recepción ohne Zuhilfenahme von Büchern ausarbeiten zu können („Epistolario", S. 75). Die Rede, die dann Valera am 6. März 1881 hielt, trägt die Ueberschrift „Del misticismo en la poesía española" (2, 5 ff.). Es dürfte daher nicht weiter verwunderlich erscheinen, wenn wir in Valeras Weltanschauung mystisches Gedankengut vorfinden.

Auffallend ist auch, daß manche Stellen in Valeras künstlerischen Werken an Goethes „Faust" erinnern. Der Roman „Las ilusiones del doctor Faustino" spielt schon im Titel auf Goethes Meisterwerk an, ganz abgesehen davon, daß verschiedentlich von Faust ausdrücklich gesprochen wird (z. B. 6, 45; 6, 263). Im „Comendador Mendoza" erinnert die Art, in der ein Soldat der Victoria, der Tante des Comendador, den Tod ihres Geliebten berichtet (7, 23) an jene Stelle im „Faust", wo Mephisto der Frau Marthe vom Lebensende ihres Mannes erzählt. Ebenfalls im „Comendador Mendoza" beginnt ein Gedicht: El plácido arroyuelo/Rompe el lazo de hielo ... (7, 68); unwillkürlich denkt man an: Vom Eise befreit sind Strom und Bäche ... Im letzten Roman, dem „Morsamor", ist wieder eine Einwirkung des „Faust" spürbar. Der Grundgedanke dieses Werkes ist nämlich folgender: Der bejahrte Mönch Morsamor, den Unwillen über die Erfolglosigkeit seines Lebens plagt, wird durch ein Zaubermittel verjüngt und hat so auf einer Reise um die Welt Gelegenheit, das Versäumte nachzuholen (das ist allerdings nur ein Traum).

Daß man aber in allen diesen Fällen einen unmittelbaren Einfluß annehmen muß, ergibt sich aus folgender Betrachtung. Wie wir aus seinen Briefen ersehen, lernte Valera schon früh Deutsch (47, 22; 47, 48). In seiner ersten Rede vor der Akademie zitierte er eine Stelle aus dem „Prolog im Himmel", die später immer wieder angeführt wird (1, 50 f.: „Die unbegreiflich hohen Werke / Sind herrlich wie am ersten Tag ..."). Etwa zwischen 1870 und 1880 scheint Valera sich ganz besonders mit Goethe beschäftigt zu haben. Aus dieser

Zeit — damals wurden auch „Las ilusiones del doctor Faustino" veröffentlicht (1875) — stammen Uebersetzungen von einzelnen Teilen des „Faust". In dieser Zeit schrieb Valera auch den aufschlußreichen Artikel „Sobre el Fausto de Goethe" (1878; in Bd. 25, S. 9 ff.). Was ihn immer wieder an Goethe fesselte, bekennt er in dem philosophischen Zwiegespräch „Gopa": En Alemania, ni los poetas siquiera eran quejumbrosos y desesperados. En el más grande de todos, en Goethe, celebro yo con singular contentamiento cierta alegría reposada y majestuosa y cierta olímpica serenidad (16, 242). So dürfen wir auch hier erwarten, daß Valeras Weltanschauung ähnlich geartet ist.

Diese Weltanschauung, um die wir uns hier bemühen, werden wir zuerst im Spiegel der Kunstansichten zu betrachten haben (2. Kapitel); denn gerade über Kunstfragen hat Valera viel geschrieben. Im folgenden Kapitel werden wir aus der Beantwortung höchster philosophischer Probleme die Grundlage dieser Weltanschauung zu ermitteln suchen (3. Kapitel). Bei der Zusammenstellung der einzelnen Ansichten wird sich zeigen, in welcher Form sich Valeras Denken vornehmlich bewegte, ob er mehr rational-mathematisch, mechanisch-physikalisch, kosmisch-organisch oder ethisch-persönlich[5]) dachte. Der Eigenart seiner Gedankenwelt werden wir näher zu kommen suchen, indem wir einige für ihn charakteristische Begriffe kritisch betrachten (4. Kapitel). Immer aber, wenn auch in dem zweiten Kapitel ganz besonders, wird auf Valeras Kunst eingegangen werden müssen. Denn gerade für Valera gilt das Wort Unamunos:

> poeta y filósofo son hermanos gemelos, si es que no la misma cosa ... („Del sentimiento trágico", S. 11.)

---

5) Vgl. Eduard Wechßler: „Die Generation als Jugendreihe und ihr Kampf um die Denkform". Leipzig 1930. (Bes. S. 137 ff.) Hans Leisegang: „Denkformen". Berlin und Leipzig 1928.

2. Kapitel.

Weltanschauung und Denkverfahren im Spiegel der Kunstansichten.

I.

Gegenstand der Kunst[6]).

Versuchen wir, die Frage zu beantworten, was die Kunst nach Valeras Meinung als höchste Einheit darstellen soll. In Anbetracht der vielen im wesentlichen gegen Zola gerichteten Aeußerungen über Kunstfragen scheint die Antwort einfach zu sein. An verschiedenen Stellen hebt Valera hervor, daß die Kunst die Natur nachzubilden habe, wie das auch Aristoteles fordert[7]). Wenn das nicht irgendwie geschehe, könne von wirklicher Kunst nicht gesprochen werden. In diesem Sinne ist der Satz zu verstehen: Lo que a mí me apesadumbra, como autor que soy también de novelas, es que no me cuentan en el número de los naturalistas. Decir que no soy naturalista equivale a decir que mis novelas no valen un pito (26, 18). Und doch soll nach Valeras Meinung die Wirklichkeit nicht so, wie sie tatsächlich ist, zum Gegenstand der Kunst gemacht werden. Es soll nicht bloß nachgebildet werden. In dem wertvollen Artikel über Goethes „Faust" sagt Valera: No quiere Goethe la mera imitación, ni tampoco la fantasía pura y libre, sino ambas facultades enlazadas, de cada uno de cuyos ejercicios nace una manera, mientras que de la unión de ambos procede el estilo. Al que imita sólo, le llama imitador; al que inventa sin imitar, fantasmista. El artista y el poeta verdaderos, son los que inventan imitando (25, 40). Also nicht nur das Drama (20, 18), sondern auch jedes andere literarische Kunstwerk dürfe keine „genaue und prosaische Wiedergabe der Wahrheit" (d. h. Wirklichkeit) sein (exacta y prosaica representación de la verdad). Diese Haltung gegenüber der Wirklichkeit unterscheide eben den Künstler von dem Geschichtsschreiber[8]). La diferencia que media entre la historia y la poesía está en que la

6) Wie Valera meinen auch wie hier in erster Linie die Dichtkunst.

7) Vgl. insbesondere seine Ausführungen im Anfang der „Poetik" (I, 1447 a ff.).

8) Auch dieser Gedanke stammt, wie Valera selbst angibt, aus der Ars poetica des Aristoteles (vgl. 1451 a 36 ff.).

historia pinta las cosas como son, y la poesia como debieron ser; por lo cual, dice Aristóteles, que la poesía se adelanta y es mucho más filosófica que la historia. Si la novela se limitase a narrar lo que comúnmente sucede, no sería poesía, ni nos ofrecería un ideal, ni sería siguiera una historia digna, sino una historia, sobre falsa, baja y rastrera (21, 12). Das Ziel des Kunstschaffens liegt also nicht in der Nachbildung der Wirklichkeit, sondern in der Darstellung von Idealen, von Ideen im platonischen Sinne, besonders jedoch in der Darstellung der Idee der Schönheit. Aus den vielen Stellen, in denen Valera das behauptet, sei nur eine charakteristische herausgegriffen: El único fin y objeto de la poesía, y poesía son las novelas, es la realización de lo bello, escaso, confuso y fugitivo de la naturaleza, en el arte permanente, rico y depurado (19, 267); andere Stellen: 20, 42; 20, 72; 20, 264; 25, 41; 25, 231 f. u. a.). Der Gegenstand der Kunst ist also die Idee des Schönen.

Hier muß nun die Frage erörtert werden, was man denn unter dieser Idee des Schönen zu denken habe, was es eigentlich bedeutet, wenn Valera verlangte, daß das Schöne Gegenstand der Kunst sein soll. Die platonische Vorstellung, daß die Idee des Schönen zugleich die des Guten und die des Wahren umschließe, wird uns hier den Weg weisen. Es heißt nämlich einmal: El autor de novelas debe ser moral. Sin moralidad elevada no hay verdadera belleza (44, 46). Die Idee des Guten ist also mit Gegenstand der Kunst, doch in welchem Maße? An der eben angeführten Stelle wendet sich Valera sofort gegen ein Zuviel an moralidad: pero una cosa es ser moral y otra preocuparse demasiado de que el público más ordinario se pasme de la exquisita moralidad con que uno escribe. Este preocupación de ser muy morales puede llevarnos a ser inmorales radicalmente. So meint Valera, daß man immer eine Predigt (homilía) anstelle eines Romanes schreiben müsse, wenn der Hauptgegenstand nicht die Idee des Schönen, sondern die des Guten sei (44, 64). Die Idee der Wahrheit, die auch als ein Attribut des Schönen gedacht werden muß, kann ebenfalls nicht Hauptgegenstand der Kunst sein: dann „müßte der Autor eine wissenschaftliche Abhandlung schreiben" (44, 64). Die Schilderung eines Landes mit Sitten und Gebräuchen trägt für Valera — damit wendet er sich gegen die novela de costumbres, wie sie z. B. Fernán

Caballero schrieb — eher wissenschaftlichen als künstlerischen Charakter. Auch mit dem Erhabenen ist das Schöne nicht unbedingt gleichzusetzen. Die zu seiner Zeit verbreitete Meinung, daß die Dichtkunst darin bestände, daß man „erhaben denkt, tief fühlt und sich klar ausdrückt" (20, 44: pensar alto, sentir hondo y hablar claro) bekämpfte Valera, weil er der Ansicht war, daß es viele Dinge gebe, die zwar schön, aber nicht erhaben seien: Es asimismo insuficiente la definición a que aludimos, si se atiende a que en el „pensar alto y sentir hondo" está lo sublime, mas no lo bello; pues aunque la idea de lo sublime encierra en sí la de lo bello, no se ha de negar que hay mil cosas bellas que no son sublimes, y que no por eso deben excluirse de la poesía (20, 47 f.). All diese Ideen, die von der Idee des Schönen umschlossen werden, sind also auch Gegenstand der Kunst. Wichtig aber ist, daß das Schöne allein das Entscheidende ist und bleiben muß, nicht dagegen das Gute, das Wahre oder das Erhabene.

Aus der Forderung, daß das Schöne an erster Stelle Gegenstand der künstlerischen Darstellung sein solle, erklärt sich, daß theoretisch wie praktisch folgendes weit in den Hintergrund tritt:

a) lo feo. Das Häßliche ist nicht geeignet, Gegenstand der Kunst zu sein. In der Nachschrift zu „Genio y figura ..." heißt es: yo no gusto de pintar lo completamente feo (10, 267). In seinem Artikel über Goethes „Faust" meint Valera: De ella (de la naturaleza) debe extraerla (la beldad) el artista, escogiendo lo mejor y apartando lo feo (25, 40).

b) el mal. Auch das Schlechte darf seiner selbst willen nicht geschildert werden, was sich schon aus dem unter a) Gesagten folgern läßt. In diesem Sinne heißt es z. B.: de lo artístico se aparta todo lo impertinente ... (25, 41). Dem Schlechten kommt in der Kunst keine hohe Bedeutung zu; es ist dem Guten untergeordnet, wie es auch bei Goethe der Fall ist (25, 61: el mal para nuestro poeta es chico mal y está subordinado al bien ... Así, Mefistófeles es chico diablo).

c) lo monstruoso. An der oben angeführten Stelle aus der Nachschrift zu „Genio y figura ..." sagt Valera ausdrücklich, daß er nicht daran Gefallen finde, das Ungeheuerliche zu zeichnen (10, 267).

So besteht auch die Ursprünglichkeit einer Dichtung nicht darin, daß sie möglichst viel Ungeheuerliches, Seltenes und Ungewöhnliches enthält: Primamente diré que la originalidad puede tomarse a mala parte. Llámase a veces original al extravagante, raro y disparatado. De esta originalidad pedimos a Dios que nos libre (24, 110). In diesem Sinne wollte er auch das Wort raro verstanden wissen: Si raro es el que tiene una „pose" o varias, el que para llamar la atención, seguir la moda, o dar la moda, inventa rarezas y extravagancias, yo no celebro a ningún raro. Prefiero de reirme de todos. Por el contrario, si raro es lo no vulgar, lo no común, rarísimo es el ingenio, rarísima es la inspiración poética, y más raro que nada es lo que llamamos „genio" (43, 244). Die Ansicht, daß die Kunst von Ungeheuerlichkeiten frei zu sein habe, vertrat Valera auch offen, wenn es sich um Dichter handelte, deren Ruhm für die Ewigkeit festgelegt ist wie bei Goethe und Victor Hugo (25, 55; 26, 222).

Die Forderung, daß das Häßliche, das Schlechte und das Ungeheuerliche nicht Gegenstand der Kunst sein könne, ist aber mit einer gewissen Einschränkung zu verstehen. Besonders aus Gründen der künstlerischen Wirkung muß die Schilderung des Häßlichen, des Schlechten und des Ungeheuerlichen bis zu einem gewissen, wenn auch sehr geringen Grade gefordert werden. Praktisch jedenfalls handelte Valera danach (vgl. z. B. die Schilderung der Rosita in „Las ilusiones del doctor Faustino"). Wenn Valera bisweilen so stark betont, daß das Schöne allein Gegenstand der Darstellung sein solle und nicht das Häßliche, so ist hier immer sein Unwille gegen Zola und dessen französische wie spanische Schüler wirksam. Das spürt der Leser der „Apuntes sobre el nuevo arte de escribir novelas" (im 26. Bande) immer wieder, eines größeren (298 Seiten umfassenden) Werkes, in dem sich Valera mit der naturalistischen Kunstauffassung auseinandersetzte und das übrigens auch wegen der Offenheit, mit der es geschrieben ist (es heißt da auf Seite 222: Estos „Apuntes" son confesiones), besonderer Beachtung bedarf.

In der Meinung, daß die Kunst Häßliches, Böses und Ungeheuerliches nur in ganz engen Grenzen darzustellen habe, ist nicht nur das Bemühen spürbar, möglichst alle Dinge und Vorgänge besser

wiederzugeben, als sie in Wirklichkeit sind, sondern es zeigt sich darin auch das Bestreben, alle Uebertreibungen zu vermeiden. Allgemein ist das schon in der von Miguel Artigas und Pedro Sáinz unterzeichneten Einleitung zum „Epistolario de Valera y Menéndez Pelayo" gesagt worden: La desconfianza, la agudeza, la ironía y un cierto empaque intelectual opuesto a todo lo violento y brusco, un instinto de armonía y elegancia le apartan siempre de los extremos que, como reactivos, le hacen por contrapeso inclinarse siempre a la banda contraria (S. 10f.). Dies soll sich aber hauptsächlich wohl auf Valeras politische Haltung beziehen. Es gilt indes ganz besonders auf dem Gebiete der Kunst. Abgesehen von den erwähnten Fällen, in denen eine Abneigung gegen das Zuviel spürbar ist, wandte Valera sich nämlich noch gegen ein Uebermaß an Gefühl, gegen den romantischen Gefühlsüberschwang. Obwohl, wie wir noch sehen werden, Valeras Weltanschauung mit der der Romantiker in wesentlicher Beziehung verwandt ist, lehnte Valera doch ihre zu stark hervortretende Empfindsamkeit schroff ab. Verächtlich bezeichnete er sie mit dem französischen Worte sensiblerie... lo que llaman en Francia „sensiblerie"; perversa cualidad que por abundar en aquella tierra y no en ésta tiene allí término propio con que se designa. Nosotros aborrecemos cordialmente la „sensiblerie" (20, 100). So stark ist sein Unwille gegen diesen Gefühlsüberschwang, daß er es für erforderlich hält, daß man die beiden portugiesischen Wörter „saudades" und „luar" verbiete. Wenn das auch offensichtlich nicht ernstlich zu nehmen ist, so zeigt es doch seine ablehnende Haltung gegenüber Dichtungen, die diesen hiperbólico sentimentalismo enthalten: Aquí, por ejemplo, en esta tierra de Portugal, poseen una lengua rica y a propósito para la poesía lírica; pero andan también muy inficionados del sentimentalismo... Sin embargo, se prodigan ahora tanto las „saudades" y el „luar", que se me antoja que convendría que ambos vocablos se prohibiesen durante medio siglo por lo menos (25, 227).

Besonders lehnte also Valera theoretisch wie praktisch nicht nur ein Zuviel an Häßlichem, Bösem und Ungeheuerlichem, sondern auch ein Uebermaß an Gefühl ab. Wir bewegen uns hier vielleicht schon mehr auf dem Gebiete der Darstellungsweise, die wir

in einem gesonderten Abschnitt behandeln wollen. Bevor das aber unternommen wird, müssen wir, nachdem wir den Gegenstand der Kunst inhaltlich eingeschränkt haben, abschließend erörtern, was denn eigentlich praktisch ganz besonders Gegenstand sein kann.

Gehen wir aus von einer bereits genannten Stelle: El único fin y objeto de la poesía, y poesía son las novelas, es la realización de lo bello, escaso, confuso y fugitivo de la naturaleza... (19,267). Hier liegt die Ansicht vor, daß alles im Universum an der Idee des Schönen irgendwie teilhaben könne. Es ist dabei an sich möglich — und das entspricht durchaus dem Standpunkt des l'art pour l'art —, daß in der Kunst alles behandelt werden kann, wenn nicht Häßliches, Schlechtes oder dgl. darin überwiegt. In diesem Sinne heißt es einmal: el verdadero poeta saca poesía de cuantas cosas hay sobre la tierra (48,346). Diese Meinung hat Valera noch gegen Ende seines Lebens in einer Akademierede aus dem Jahre 1903 vertreten: A mi ver no hay asunto, por insignificante y mezquino que parezca, que poéticamente tratado no adquiera por la poesía poder bastante para elevar el alma hacia la luminosa región de la ideal belleza (2,225). Der Leser seiner Werke gewinnt aber nicht die Ueberzeugung, daß er wirklich danach gehandelt habe. Seine künstlerischen Werke haben nämlich nicht so viele und verschiedene Stoffe zum Gegenstand, wie man nach diesem Satze vermuten könnte. So ist z. B. auffallend, daß Valera wenig Naturschilderungen gibt. An zwei Stellen eigentlich nur beschreibt Valera die Natur ausführlicher, nämlich zu Anfang der „Pepita Jiménez" (4, 10 ff.) und der „Ilusiones del doctor Faustino" (6, 23 ff.), wenn wir von den wenigen Gedichten absehen, die solche Schilderungen enthalten (so z. B. „Al mar" auf Seite 80 des 17. Bandes oder „Al amenecer" auf Seite 139). Die Schilderung der Natur, in der sich die Idee der Schönheit doch auch verkörpert, hat Valera bewußt unterlassen, wie wir aus folgendem Satze entnehmen können: A mi ver, y sin oponerme a que una novela pruebe o tire a probar cuanto el autor se le ocurra, esta prueba o este conato de prueba debe ser sólo el fin secundario. Y de la descripción digo lo mismo. La descripción puede y debe entrar en una novela, mas no como fin principal. Zola, por ejemplo, hasta en el mismo título de sus novelas

peca ya contra esta regla que yo me impongo (44,64). Hier spricht Valera von Schilderungen im allgemeinen. Diese Worte haben denn auch Geltung für die bei Zola so häufig vorkommenden Beschreibungen des Elends der niederen Gesellschaftsschichten. Valera hatte keinen Gefallen daran, Unglück und Not zu schildern. Auch in dem Roman „Juanita la Larga", der doch im unteren Volke spielt, wird von Not und Elend nicht viel gesprochen. Valeras Romane spielen überhaupt, wenn nicht in einer höheren Gesellschaftsschicht, so doch in einer glücklichen und zufriedenen Welt, wo es jedenfalls keine sozialen Fragen gibt. Valera selbst behauptete, daß er in der Literatur „aristokratisch" gesinnt sei: pero en literatura, si va a decir verdad, confieso que soy aristócrata, ya que de tal es motejado quien adolece de cierta inapetencia y delicadeza de gusto, y se condena a sí mismo para tener el derecho de condenar a muchos otros como plebeyos y vulgares (22, 189).

Vielmehr beschäftigte sich Valera in seiner Kunst mit Problemen, die in irgendeiner Weise den amor angehen. So ist einmal zu lesen: Sin duda, para ser buen novelista, así como para ser poeta y caballero andante, es indispensable condición la de enamorado, ya de actualidad, ya de recuerdo, ya platónico y continente, ya de otro clase. Ello es que el amor, o dígase la unión afectuosa de la mujer y del hombre, es el principal y perpetuo asunto de toda narración deleitable; es fuente que jamás se agota y de donde cada cual saca algo diverso en sabor, colorido y perfume, según la amplitud y la forma del vaso en que recoge la bebida inspiradora (2, 177). Im Sinne dieser Worte hat Valera auch in seinen eignen Werken gehandelt. Die „Pepita" hat den Widerstreit zwischen amor divino und amor sensual zum Gegenstand wie auch Paul Heyses Novelle „Himmlische und irdische Liebe". Die „Doña Luz" behandelt dasselbe Problem, nur daß der Ausgang des Widerstreites ein anderer ist. Die „Ilusiones del doctor Faustino" schildern die unglücklichen Liebesbemühungen eines einfältigen Doktors. Erst in den späteren Romanen ist die Liebe nicht mehr der Hauptgegenstand.

Immerhin mag fast jeder Roman mehr oder weniger von der Liebe handeln, so daß die Kunst Valeras dadurch wenig charakterisiert würde. Bezeichnend jedoch ist, daß Valera immer um das Seelenleben seiner Helden bemüht ist, daß ihre Weltanschauung

und ihre Gedankenwelt häufig dargestellt wird. Ein Hang zum Philosophieren schlechthin ist schon in den Gedichten verspürbar. Menéndez y Pelayo, der wohl das Beste über die Gedichte geschrieben hat[9]), sagt: Hay ... en los versos del Sr. Valera, aunque en cifra y de un modo indirecto y simbólico, como conviene al arte, una verdadera doctrina filosófica, o por lo menos principios y fundamentos de ésta, mediante los cuales el autor razona sus propios afectos e interpreta el espectáculo de las cosas creadas. Es, pues, la poesía del Sr. Valera poesía reflexiva, erudita, sabia y llena de intenciones... (18, 282). Das gilt aber nicht nur für die Gedichte, sondern auch für die Romane. Im Laufe dieser Untersuchung sind schon verschiedentlich Stellen mit philosophischem Inhalt angegeben worden, die aus den Romanen stammen; wir können daher auf weitere Angaben verzichten. Es ist hier wichtig zu erwähnen, daß Valera überhaupt von der philosophischen Abhandlung zum Roman kam. Von der Entstehungsgeschichte der „Pepita Jiménez", des ersten vollendeten Romans, berichtet Valera, daß er bis zum Schlusse gar nicht gewußt habe, daß er einen Roman schriebe (in den einleitenden Worten zum „Comendador Mendoza"; 7, 6). Einige Zeilen weiter heißt es dann: Quise entonces recoger como en un ramillete todo lo más precioso, o lo que más precioso me parecía, de aquellas flores místicas y ascéticas, e inventé un personaje que las recogiera con fe y entusiasmo, juzgándome yo, por mí mismo, incapaz de tal cosa. Así brotó espontánea una novela, cuando yo distaba tanto de querer ser novelista. Die „Pepita Jiménez" hatte den größten Erfolg. Es war der Roman, der ihn berühmt machte. So ist es verständlich, daß er in den folgenden Romanen ähnliche Themen in ähnlicher Weise behandelte. Es hat übrigens Angel Marvaud (in „La Quinzaine" vom 1. Okt. 1905), indem er von dem aus Anlaß des „Comendador Mendoza" geschriebenen Artikels von Brunetière[10]) ausging, den Gegenstand der Romane von Valera in ganz entsprechender Weise charakterisiert. Er spricht da auf Seite 398

9) Vielleicht ist er nicht immer ganz sachlich, denn er verehrte gerade in jener Zeit seinen Meister Valera in sehr hohem Grade (vgl. bes. die im „Epistolario" zusammengestellten Briefe).

10) Brunetière: „La casuistique dans le roman" in „Revue des deux mondes" vom 15. Nov. 1881 (S. 453—464).

von dem Charakter der modernen Literatur überhaupt und fährt dann fort: Les angoisses par où passe une âme noble et inquiète, partagée entre deux devoirs contraires, offrent, plus d'intérêt, pour des esprits délicats, que telle histoire d'adultère, ou même que le récit d'une grève, si dramatique soit-il. Valera l'a compris. Es muß aber darauf hingewiesen werden, daß das in dieser Form nur für einige Romane gilt („Pepita Jiménez", „El Comendador Mendoza", „Doña Luz"). In anderen (z. B. „Las ilusiones del doctor Faustino", „Pasarse de listo", „Morsamor") sind solche „Gewissensfragen" (cas de conscience) nur nebenbei behandelt. Doch unbestreitbar ist auch hier die Neigung zur Behandlung von weltanschaulichen Fragen.

Wir können also zusammenfassend sagen: Die Idee des Schönen soll allgemein Gegenstand der Kunst sein. Immer wieder beschäftigen nun Valera seelische Vorgänge und Probleme wie überhaupt philosophische Fragen; immer wieder handelt er von dem amor, einer Kraft unserer Seele. Wir dürfen daher wohl annehmen, daß die Seele irgendwie an der Schönheit teilhat.

II.

Darstellungsweise.

Aber auch über die Frage, wie der Künstler den Stoff darzustellen habe, hat Valera an zahlreichen Stellen gehandelt. In der Mehrzahl der Fälle spricht er nur von der „Form" (forma) des Kunstwerkes. Doch unter „Form" wollte Valera nicht nur den Bau, das Metrum, die Ausdrucksweise und dergleichen äußere Dinge verstanden wissen (20, 155). Ausführlich hat Valera beschrieben, was er unter forma verstehen möchte: La forma es la virtud que anima el conjunto, es la energía que le da vida, es la razón que tiene una cosa de ser lo que es. La forma, en una palabra, es el alma del poeta que pasa a su obra y vive allí como encantada: alma a quien sabe evocar y con quien tiene coloquios inenarrables el que lee o contempla la obra del artista con entendimiento de hermosura. Y no está el alma en este o aquel pensamiento que

pueden ser de otros autores, ni en tal descripción, ni en tal sentencia que acaso no pertenezca al poeta tampoco, ni en cada una de sus palabras que pertenecen a cuantos hablan su mismo idioma, ni en esta o en estotra frase de que tal vez otros se han valido ya antes que él, sino que está en todas las frases, palabras, ideas y pensamientos a la vez, animando el conjunto y hablando al lector, o mejor diremos, comunicándose con el lector de un modo portentoso e inmediato y sin necesidad de palabra. Porque este espíritu sale de las entrañas del poema y de su más profunda y recóndita esencia, y penetra por inexplicables caminos hasta el alma y hasta el corazón del que lee y se pone en contacto con él y le hace percibir el encanto imperecedero que hay en la obra, del cual, aunque mucho se sustraiga al análisis, todavía es imposible negar la existencia cuando llega uno a sentirla (20, 154 f.). „Form" ist also alles das, was in der Eigenart des Künstlers begründet ist; forma wird im weitesten Sinne des Wortes genommen. Davon soll — wir wollen hier von „Darstellungsweise" reden — im folgenden gesprochen werden.

Wie auch schon aus der eben genannten Stelle ersichtlich ist, maß Valera der Darstellungsweise eine hohe Bedeutung bei. So meint er, daß man nicht begreifen könne, wie es eine Schule geben könne, die die Form vernachlässige oder geringschätze (20, 43). Wenn wir fragen, warum der Darstellungsweise eine so hohe Bedeutung zukommt, so können wir schon die Antwort aus dem Gesagten folgern: Das Kunstwerk, das die Idee der Schönheit darstellen soll, muß dieser Idee auch in der Form angepaßt sein; denn gerade die Schönheit der Form gibt einem Kunstwerke Ewigkeitswert (2, 18). Wie aber hat nun der Künstler die Wirklichkeit darzustellen, um eine schöne „Form" zu erlangen?

Weil die Idee der Schönheit Gegenstand der Kunst sein soll, muß nach Valeras Meinung schon vieles ausgeschieden werden, was diese Idee nicht in hervorragendem Maße verkörpert. Aber auch das, was dann noch bleibt, muß von allem, was diese Idee beeinträchtigt, befreit werden; schnell muß der Dichter darüber hinweggehen: Es indudable que hay desventuras y venturas, triunfos y derrotas, dolores y placeres grandísimos que en la vida real se lamentan o se celebran, pero sobre los cuales hay que pasar con

rapidez en la representación artística, si no queremos hacer reir con ellos (28, 150). An einer anderen Stelle heißt es: El Sr. Nogales no es así, por dicha (es handelt sich um dessen Roman „Mariquita León"). Pinta a grandes rasgos, y se lo agradecemos (30, 278). Diesen Sinn hat also artístico, wenn es heißt, daß die Wiedergabe der Wirklichkeit nicht nur treu, sondern auch künstlerisch (artístico) zu sein habe (6, 259). So ist es begreiflich, daß die Genauigkeit und Ausführlichkeit der Naturalisten, überhaupt ihre Schilderung von pequeñeces (12, 14) von Valera abgelehnt wurde. Es ist wohl zu beachten, daß diese Ablehnung nicht aus dem Verlangen nach einem zielvollen Aufbau des Werkes stammte, sondern aus dem Wunsche, das Kunstwerk schön zu gestalten. Der Aufbau seiner Romane ist nämlich durchaus nicht planvoll und straff. Besonders die späteren Werke enthalten allerlei Betrachtungen und Schilderungen, die nur als Störung des Zusammenhanges angesehen werden können. Dahin gehört z. B., daß Valera plötzlich von sich selbst spricht, von seinen Ansichten oder gar von den Personen seiner Werke (vgl. z. B. im 8. Bande, S. 41, 84, 85, 138, 171 und im 9. S. 295). Doch darüber hat A. Marvaud in dem erwähnten Artikel gehandelt, so daß wir hier auf ihn verweisen können.

Die Welt soll also schöner gezeichnet werden, als sie in Wirklichkeit ist; so verlange es das Wesen der Kunst: una novela bonita debe ser poesía y no historia; esto es, debe pintar las cosas, no como son, sino más bellas de lo que son... (4, 5). So ist Valera denn überall in seiner Kunst geneigt, möglichst Frohsinn, Freude und Glück zu schildern. Da Valera ganz allgemein der Ansicht war, daß man über die gewöhnlichen Leiden (males vulgares) nicht weinen, sondern lachen solle (26, XI), urteilt er auch entsprechend über ihre Darstellung in der Kunst: Prefiero el pesimismo alegre, que busca consuelo y hasta remedio en la risa, no desapiadada como alguien supone, sino rica de piedad, de conformidad y de bálsamo... (43, 281). Die Neigung, alles von der heiteren Seite aus zu sehen, führte Valera oft so weit, daß er seine Helden sogar lächerlich erscheinen ließ; man spürt dann, daß sich der Autor selbst über sie lustig macht, so z. B. bei D. Faustino (bes. im ersten Bande) oder bei D. Braulio (in „Pasarse de listo"). Es ist nun auch durchaus verständlich, wenn Valera tragische Stoffe nicht behandeln

mochte. Doch hat er deswegen das Trauerspiel nicht abgelehnt: Sin duda que lo trágico y lo lastimoso no pueden ni deben desecharse de la obra artística (31, 236; 42, 254). Das Tragische sei aber so darzustellen, wie das auch Aristoteles fordere: una novela, corta o larga, debe elevar y no consternar el ánimo ... por muy trágica que sea, el terror y la compasión que inspire han de estar purificados, han de producir en nosotros el deleite estético y no la pena, han de serenar y elevar el espíritu y no perturbarle, humillarle o deprimirle (43, 251). Aehnlich soll der Schluß eines Trauerspiels geartet sein: pero, en mi sentir, conviene que aparezca, siquiera en último término, un supremo desenlace providencial y dichoso, a fin de que no nos representemos la vida como una pesadilla irracional y horrenda y a fin de que no entendamos o que hay Dios o que Dios es el tirano más aborrecible (43, 254). Also auch hier soll immer zum Ausdruck kommen, daß das Leben nicht ein unvernünftiges Leiden, sondern daß es schön und wirklich lebenswert sei.

Auch in der Sprache bemühte sich Valera um eine schöne Form. Allgemein wird festgestellt, daß die Personen Valeras immer die gleiche elegante, glatte Sprache reden, ganz einerlei, ob sie gebildet oder ungebildet sind (vgl. z. B. E. Pardo Bazán, Obras compl., Bd. 32, S. 274 f.; A. Marvaud in „La Quinzaine" vom 1. Okt. 1905, S. 405). Besonders war ihm der „Wortschwall" der Romantiker zuwider; ausdrücklich wendet er sich gegen ihre verbosidad, „die sie selbst vaguedad nennen" (19, 21); jede „deklamatorische" Ausdrucksweise wird abgelehnt: Nosotros aborrecemos cordialmente ... la declamación (20, 100). Valera glaubte aber eine wohlgefällige Ausdrucksweise nicht nur dadurch zu erreichen, daß er sich auf solche Wörter beschränkte, die allgemein in guter Gesellschaft gebraucht werden konnten, sondern auch durch eine möglichst klare Anordnung der Satzglieder. Das ist immer dann ganz auffällig, wenn leidenschaftliche Gefühle oder Handlungen geschildert werden (z. B. 4, 145); der beste Beweis dafür ist, wie uns scheint, die Unterredung zwischen Pepita und Don Luis auf Seite 165 ff. (4. Bd.). Diese Unterredung kann hier in ihrer ganzen Länge nicht wiedergegeben werden. Es mag hier eine Stelle genügen, wo Don Luis diese Unterhaltung selbst charakterisiert: Señora, yo también tengo que do-

minarme mucho para contestar a V. con la frialdad de quien opone argumentos a argumentos como en una controversia; pero la acusación de V. viene tan razonada (y V. perdone que se lo diga), es tan hábilmente sofística, que me fuerza a desvanecerla con razones. No pensaba yo tener que disertar aquí y que aguzar mi corto ingenio (4, 171). Damit urteilt Valera selbst über sein Denkverfahren; er nennt es „sophistisch" und meint damit ein streng begriffliches Denken, wie es der rational-mathematischen Denkform eigen ist.

III.

Zweck der Kunst.

Schließlich war für Valera auch die Frage nach dem Zweck der Kunst von großer Bedeutung. Soll etwa der Künstler mit seinem Werke den Leser belehren? Immer hat Valera mit aller Entschiedenheit abgelehnt, daß seine künstlerischen Werke den Zweck hätten, etwas zu lehren; das gilt auch für jedes andere Kunstwerk. Es ist wohl selbstverständlich, daß jedes Kunstwerk irgendwie belehrend sein kann. Das hat Valera durchaus zugegeben: Toda literatura, siempre, y más en nuestros días, tiene de ser literatura de tendencia. Es falso que el autor se eclipse. Su personalidad informa siempre el libro que escribe. Si es ateo, su libro es ateo; si es creyente, su libro está lleno de sentido religioso (26, 228). Doch von einer lehrhaften Dichtung kann man erst sprechen, wenn die Belehrung Hauptzweck ist, wie aus folgendem hervorgeht: Mi intento (Valera spricht von „Las ilusiones del doctor Faustino") es hacer una pintura de las costumbres y pasiones de nuestra época... De tal pintura o representación, si estuviere bien hecha, sacará cada lector, no una, sino varias enseñanzas, que no dudo que podrán serle útiles; pero el principal objeto del autor ha de ser la pintura, la obra de arte, y no la enseñanza (6, 259 f.). Die philosophischen Erörterungen, zu denen Valera gelangte, ohne daß er es beabsichtigte, sollen daher nicht zur Belehrung dienen, sondern nur zur Ausschmückung.

Wenn aber die Kunst nicht belehren soll, welchem Zweck dient sie dann? Stellen wir zunächst das zusammen, was Valera über den

Zweck seiner eigenen Romane sagt. In der Vorrede zur „Pepita" heißt es: Mi propósito se limitó a escribir una obra de entretenimiento. Si la gente se ha entretenido un rato leyendo mi novela, lo he conseguido y no aspiro a más (4, 4). Auch die „Ilusiones del doctor Faustino" werden ein libro de entretenimiento genannt (7, 9). Von „Juanita la Larga" heißt es: „Juanita la Larga" no propende a demostrar ni demuestra cosa alguna. Su mérito, si le tuviere, ha de estar en que divierta (9, 6). Dasselbe gilt auch für „Genio y figura..." (10, 6 und 259 f.) und für „Morsamor" (11, 6). Von fast allen seinen Werken behauptete Valera also, daß sie nur unterhalten, nicht aber belehren sollten. Der Grund für diese häufigen Aeußerungen kann darin liegen, daß Valera jedem die Möglichkeit nehmen wollte, aus seinen Werken Folgerungen zu ziehen, die gegen die Sitten oder allgemein gegen die Lehre der Kirche verstoßen. In diesem Sinne ist zu lesen: pecaría de simple o de malecioso el crítico que de un libro compuesto para entretener, de un desenfadado capricho de la fantasía, nacido y criado en el espíritu cuando éste anda como si dijéramos de gorja, dedujese con aguda dialéctica, tomándolo en serio, conclusiones o proposiciones inmorales, antisociales o antirreligiosas (10, 261). Wieder gilt das für das Kunstwerk schlechthin, wie in 29, 75 gesagt wird. Hier jedoch erfahren wir etwas mehr über den Zweck der Kunst. Dieser sei nämlich: dar pasatiempo, solaz y alegría al espíritu y elevarle a esferas superiores por la contemplación de lo ideal y de lo que se acerca a lo perfecto, cuando logra revestirse de forma material o bien expresarse por medio de signos, como son los tonos y la palabra hablada o escrita. Hier meint Valera, daß die Kunst doch einen höheren Zweck haben müsse; doch es gelingt ihm nicht — vorausgesetzt, daß das überhaupt möglich ist — näher auszuführen, wie er zu denken sei. Jedenfalls ist so viel ersichtlich geworden, daß Valera in auffallender Weise verlangt, daß das Kunstwerk erheitern solle.

Ueberall also in Valeras Kunstansichten, so können wir am Ende dieses Kapitels sagen, ist das Schöne das Entscheidende; ihm wird alles untergeordnet.

3. Kapitel.

Grundlegende Ansichten über philosophische Fragen.

I.

El hombre.

Es ist schon darauf hingewiesen worden, daß Valera sich gern mit all den Fragen beschäftigte, die sich auf die Seele und ihre Fähigkeiten beziehen (S. 15). In der Kunst zeigt sich das demnach darin, daß seine Personen nach innen gerichtet sind; in langen Reden werden seelische Vorgänge zerlegt; alle Handlungen werden psychologisch begründet. Nicht nur der Held des Romanes „Las ilusiones del doctor Faustino" kann sich einen feroz inquisidor seiner Seele nennen, sondern fast jeder der vielen Personen, die Valera in seinen Romanen auftreten läßt. In dem schon genannten (S. 3) Brief an Menéndez y Pelayo vom 7. Juli 1885 heißt es: Por cierta manera de discurrir y de sentir, que no dilucido ahora si será mía propia o común a todos los hombres, y si será disparatada o juiciosa, este linaje nuestro, en su conjunto y en cada individuo, me parece, porque nunca tuve achaques de misantropía, lo más notable que en el universo se puede concebir, y aun apenas concibo yo que algo pueda valer más que nosotros en todo lo existente, salvo Dios mismo. Así es que, estimulado por tal consideración, he querido con mayor empeño saber del hombre, en su colectividad y en su individualidad; de las faculdades de su alma; de la tremenda autoridad e irrecusable jurisdicción de su conciencia;... (17,6f.). So wollen wir zunächst versuchen, Valeras Seelenbegriff zu erkunden.

1. El alma.

In der Frage nach der Beziehung der Seele zu Gott scheint Valera schon früh zu einer festen Ansicht gelangt zu sein. Das von Menéndez y Pelayo geschätzte Gedicht „El fuego divino" aus dem Jahre 1845 beginnt in mystischem Gedankengange:

De la increada fuente
En copioso raudal brotaste pura,
Alma luz refulgente... (17,181).

Die Seele ist nicht nur imagen y semejanza de Dios, wie das Christentum lehrt, sondern sie ist in ihrem Kern selbst göttlich: En el espíritu, que contempla, y que por participación tiene algo de divino ... (26, X; vgl. auch 17, 14). Sie ist auch keine combinación de átomos, wird also nicht stofflich gedacht. Sie erscheint aber nicht in dem Sinne als Teil Gottes, daß sie mit ihm eine Einheit bildet, sondern sie wird als getrennte Wesenheit aufgefaßt, so daß sie auch dann, wenn sie sich mit Gott vereinigt, Einzelseele bleibt. Valera denkt hier wie die spanischen orthodoxen Mystiker, die nach seiner Ansicht niemals pantheistisch dachten (2, 28; 2, 35).

Auch in der Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis der Seele zur Welt folgte Valera den spanischen Mystikern. Die Seele ist reich, sie enthält die cosas espirituales (28, 101), aber sie ist reicher als das Universum: ... allá en lo profundo del alma admiro siempre más sublimidades de fuerza y de extensión que en todo el universo — mundo ... schreibt Valera beim Anblick des Niagarafalles zu Menéndez y Pelayo („Epistolario", S. 204 f.). Sie wird so einer Kugel vergleichbar, in der alles enthalten ist, in die nichts mehr hineinkommt. Sie wird zu einem Kristall, der die ganze Welt spiegelt. Diese starke Betonung der Seelenfülle führte bei den Mystikern zu einer allgemeinen Entwertung der Sinnenwelt, zu einer Vernachlässigung der ruhigen Beobachtung der Erscheinungen (2, 34). Valera hielt diese Einstellung der Sinnenwelt gegenüber für sehr gefährlich: sie sei eine der sehr schweren Gefahren und eine der großen Klippen, die die Mystik immer enthalte (2, 34 f.). Wie wir noch genauer verfolgen werden, teilte Valera hier nicht die Ansicht der Mystiker, denn er wollte die Sinnenwelt höher bewertet wissen. Bei ihm war also das Verhältnis der Seele zur Welt ausgeglichen.

Zu einem entsprechenden Ergebnis gelangen wir, wenn wir Seele und Körper miteinander in Beziehung setzen. Valera trennt Seele und Körper streng voneinander; sie sind zwei verschiedene Wesenheiten. Die Seele ist ein Teil Gottes, der Körper ein Werk Gottes. Sowohl bezüglich der Beschaffenheit als auch der Entstehung ist also die Seele vom Körper verschieden. Auch hier führte die Entwicklung in der Linie Plato — Plotin — spanische Mystiker zur Entwertung des Körpers, zur Aszese, zur Kasteiung. Der Leib

wird als Kerker der Seele betrachtet, er wird verachtet, was für die hellenistisch-orientalische Mystik bezeichnend ist (Wechßler: „Dtsch. und franz. Mystik" im „Euphorion" Bd. 30, S. 42). Dagegen wandte sich Valera, indem er sich auf die Bibel berief: El Apóstol ha dicho que nadie debe aborrecer su propia carne; el cuerpo humano es templo del alma hecha a imagen de Dios... (38, 191). Diese Bewertung des Körpers findet sich verschiedentlich in Valeras Werken: hier sei nur auf die große Bedeutung hingewiesen, die er der körperlichen Erziehung in seinen „Meditaciones utópicas sobre la educación humana" beimaß (46, 147 ff.).

Wir haben versucht, den Seelenbegriff Valeras zu ermitteln, indem wir die Seele mit Gott, der Welt und dem Körper in Beziehung setzten; betrachten wir jetzt ihre Beschaffenheit. Es wurde schon von ihrem Reichtum, von ihrer Fülle gesprochen. Was für die Mystiker gilt, gilt auch für Valera: ... el alma..., donde hay campos sin término en que explayarse... (2, 28). Die Haupteigenschaft der Seele aber ist die Schönheit: Es tan hermosa, tan rica, tan noble, considerada en sí, no ya sólo el alma del Sr. Alarcón[11]), sino casi toda alma humana... (23, 218). Schon bei den spanischen Mystikern galt die Seele als schön (v. Waldberg: „Zur Entwicklungsgesch. d. schönen Seele bei d. span. Mystikern"). Die Seele ist zugleich sanft und zart, sie ist nicht hart oder energisch, wie etwa bei Eckehart (R. Otto: „West-östl. Mystik", S. 250 f.; v. Waldberg: „Schöne Seele", S. 89). Sie trägt also bei Valera einen durchaus fraulichen Charakter, was für die Zeichnung seiner Personen bedeutsam ist. Dem Doktor Faustino erscheint seine eigene Seele in folgender Gestalt: Fué como si viese su propia alma, la pura esencia de su ser, que, limpia por el dolor de toda mancha, tomaba forma celestial de portentosa hermosura. Era una virgen en la primera flor de su lozana juventud (6, 230). Valera selbst war eher friedlich, versöhnlich als kriegerisch, angreifend gestimmt: Er lehnte, wie wir noch sehen werden, die Entwicklungslehre Darwins ab, weil er nicht an den Kampf ums Dasein glauben konnte (30, 231; 46, 199); der Neokatholizismus betrübte ihn, weil er „in den blutigsten und

11) Valera war mit Pedro de Alarcón (1833—1891), dem Schöpfer des bekannten Romans „El sombrero de tres picos", eng befreundet.

schrecklichsten Revolutionen eine gesetzmäßige Entwicklung der christlichen Idee sah" (34, 90). Diese Eigenschaft Valeras mochte seinen Seelenbegriff bestimmt haben.

Valera hat sich nicht bemüht, die Seele zu definieren oder gar ihren Sitz im menschlichen Körper zu ermitteln. Das haben die spanischen Mystiker auch nicht getan (Pfandl: „Gesch. d. span. Lit. i. ihr. Blütezeit", S. 55). Dagegen haben sie die Seele oft in verschiedene Teile gegliedert. Valera kannte ihre Gliederung, er hat sie selbst in 35, 319 ff. dargelegt. Aus dem Satze: No hay aquí espacio para probar la verdad y exactitud de la división (35, 320) könnte man entnehmen, daß Valera eine solche Gliederung für zutreffend hielt. Doch ist Valera in „Juanita la Larga", wo Iñés eine solche Gliederung vornimmt und der Dichter sich ihr anschließt, nicht ernst zu nehmen (9, 295). Ernstlich dagegen spricht Valera von einem Seelenteil, den die Mystiker mit inteligencia pura, alma pura oder ápice del alma bezeichnen, so z. B. in 36, 22: Y afirmada una vez esta omnipresencia divina, en ningún punto está Dios más claro, ni más por esencia y potencia, ni más cerca de nosotros, que en nosotros mismos, allá en el fondo íntimo, inmenso de nuestra alma. In diesen Seelengrund muß man sich zurückziehen, wenn man Gott schauen, wenn man seiner teilhaftig werden will. Hier sieht die Seele die Dinge so, wie sie wirklich sind (3, 102). Nur mit diesem Teile ist die Seele befähigt, die Wahrheit zu erlangen. Darum ist dieser Teil der wertvollste. Die Fähigkeit dieses Seelenteiles bezeichnete Valera gelegentlich mit inteligencia pura (2, 35).

Die Seele bedarf aber, um der Wahrheit teilhaftig zu werden, einer Kraft, die sie treibt und lenkt; das ist auch die Ansicht Augustins, den Valera gut kannte (47, 186). Die Seele verharrt also nicht ruhig, sondern sie wird von dem amor geführt. Der amor gehört zum Wesen der Seele; ohne ihn ist sie nicht denkbar: En cuanto a los sentimientos, aun después de muertos todos los dioses, guardaría el alma humana dos que no pueden perecer en ella, el de la libertad y el del amor sagt Valera mit den Worten Lamartines (1, 149). Ein Gedicht beginnt mit den Worten: Ser del alma, dulce amor (17, 307). Wir werden von diesem amor, dem in der Gedankenwelt Valeras hervorragende Bedeutung zukommt, noch ausführlich zu handeln haben.

Wir wir sahen, hat Valera nicht versucht, den „Seelengrund" begrifflich abzusondern; genauso verhält es sich mit der alma racional. Wir sind daher berechtigt, die alma racional in einem besonderen Abschnitt zu behandeln.

2. La razón.

Valera nennt die alma racinal der Mystiker an manchen Stellen inteligencia (2, 208; 34, 25; 34, 307; 36, 20). Inteligencia wird aber nicht immer in demselben Sinne gebraucht. Manchmal ist damit Gott gemeint, den er auch mit inteligencia soberana bezeichnet (28, 94), dann wieder erscheint die inteligencia in der Funktion der inteligencia pura (vgl. 2, 34 und oben S. 26). Wir wählen daher die Bezeichnung razón, deren sich auch Valera in der Mehrzahl der Fälle bediente.

Es liegt nun nahe zu fragen, ob die razón genauso wie die Seele (oder, genauer gesagt, der Seelengrund) an Gott und damit an der Wahrheit teilhaben kann. Wenn das nicht so sein sollte, müßte die Seele höher als die razón gewertet werden. Valera bezweifelt, als er von der Philosophie seines Zeitgenossen Campoamor spricht, daß man imstande sei, durch schlüssiges Denken zur Welterkenntnis zu gelangen: Pero acaso, y aquí entran mis dudas, "¿llega alguien con la inteligencia a esa idea, a esa unidad primordial, desde cuya altura se descubre, se otea y se comprende todo? ¿No es mas propio de nuestra naturaleza finita, mas capaz de encumbrarse por la fe, por el deseo y por la voluntad, que por la razón, el alcanzar tanta ventura, dado que se alcance por un prodigioso y valiente rapto de amor? (2, 208). Demnach ist die Erfassung Gottes durch die razón auch nicht möglich. Des Unendlichen kann die endliche razón nicht teilhaftig werden: Si yerra el que filosofa, es porque su razón es limitada y aspira en balde a comprender lo infinito (2, 238).

Die Ansicht, daß die menschliche razón nicht zur Erkenntnis der Wahrheit führe, bewirkte tatsächlich, daß Valera die razón in gewisser Weise entwertete. Er erklärt: Nuestro (d. i. Alarcóns und Valeras) escepticismo, en fuerza de ser escéptico, nada niega. Niega sólo la negación rotunda, y se inclina a creer toda afirmación, si es bonito lo afirmado. Más posibles nos parecen las hadas, las

sílfidas y las ondinas, que el sistema de Schopenhauer (26, XIII). So dürften auch die Worte, die Valera dem Filaletes (in „El racionalismo harmónico") in den Mund legt, seine eigene Meinung verraten: No acierto a convencerme sino a medias de ninguna filosofía (35, 196). Und doch führte eine solche Beurteilung der razón nicht zu ihrer völligen Entwertung, wie das bei den Mystikern der Fall war, die das Denken als funesta manía bezeichneten (2, 34). Es war vielmehr in Valera die Kraft lebendig, die razón, die so viel geleistet hat, der wir überhaupt den kulturellen Fortschritt verdanken, hochzuschätzen. So war er der Meinung, daß die Beurteilung des schlüssigen Denkens als funesta manía eine schwere Gefahr für ein Volk bedeute (2, 34 f.). In diesem Punkte lehnte also Valera die Mystiker ab ebenso wie die Neukatholiken seiner Zeit, die sogar die menschliche razón leugneten (37, 165). In diesem Sinne heißt es: ... insinuaré yo que me parece lícito y hasta laudable, que el entendimiento humano, si a ello se consagra con reverencia, humildad y amor, se efuerce por explicarse los más sublimes misterios, ora sean de los que naturalmente se presentean, ora sean otros que se consideren sobrenaturalmente revelados. Y así presumo que, ni para el más timorato creyente, han de ser pecaminosas la dialéctica sutil y la energía poética, cuando movida por estímulo divino, tejen ideas y raciocinios y forman con ellos cadena y escala por donde aspire el espíritu a subir a su cielo y a relevarle (28, 99 f.). Das schlüssige Denken hielt also Valera durchaus für erforderlich. Er trifft hier zusammen mit Plotin, der ebenfalls die Dialektik hochschätzte[12]). Valera bediente sich ihrer häufig, wie seine kritischen und künstlerischen Schriften zeigen (vgl. oben S. 20). Das bestimmte E. Pardo Bazán zu dem Urteil: La literatura de D. Juan nos parece construída principalmente con el cerebro, con la inteligencia y el juicio ... (Obras compl. Bd. 32, S. 218).

Valera schätzte nun die razón besonders in einer bestimmten Funktion. Der Wichtigkeit wegen sei hier eine zusammenhängende Stelle angeführt: Toda la actividad, la potencia toda del alma es la fe. Una civilización adelantada no la destruye, sino que presta a la

12) Vgl. bes. 1. Enneade, Buch 3.

razón el justo y el legítimo imperio que debe tener sobre ella para enderezarla a un buen fin; porque la fe, si no está moderada y encaminada por esta manera, bien puede ser a veces germen de grandes virtudes y de acciones maravillosas, pero lo es más a menudo de inhumanas atrocidadas y de crimines horribles. La fe, y no hablamos de la virtud teologal, sino de una calidad enérgica, natural y propia del alma, no es más que locura sin la razón que la modere; locura furiosa que se hace epidémica y que dura siglos como una plaga del género humano (34, 14 f.). Valera zeigt sich hier also, um mit Wechßler zu reden, als ein „kritischer Mystiker": Die Ergebnisse des amor (so nennt Valera im allgemeinen die Seelenkraft, die er hier mit fe bezeichnet) sollen durch die razón gemäßigt werden. Die Eingebung soll immer durch die Vernunft geprüft werden. So folgt bei Faustino der Eingebung sofort die Kritik (6, 134), und bei Antonio, dem Helden des unvollendeten Romans „Mariquita y Antonio", kämpft die curiosidad mit dem amor: Mi otra pasión capital, la curiosidad, debe de ser también inspirada por el diablo. Ella es la que combate con el amor y le roba sus mejores prendas. Ella me impulsa a decubrir, a averiguar, a determinar los objetos, a despojarlos de lo confuso, nebuloso y fantástico, en que la imaginación se los figura (13, 56). Von der razón in dieser Funktion heißt es: La razón moderadora de la fe, debe ser la dominadora del mundo (34, 15). Es zeigt sich also, daß Valera die razón, obwohl sie nicht zur Erkenntnis der Wahrheit geeignet ist, doch in einer bestimmten Funktion, nämlich als moderadora de la fe, hochschätzte.

Wir wissen, daß die Seele befähigt ist, zur Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen. Valera glaubte — hierin zeigt er sich als treuer Sohn der Kirche —, daß die Vernunft, wenn sie nicht irrt, nicht mit der von der Seele erlangten Wahrheit in Widerspruch geraten könne (34, 26). Es scheint, als ob Valera hier der Vernunft ein bestimmtes Gebiet zuweisen wollte: Mas para los fines de este mundo y para el gobierno temporal de las repúblicas bastan, y Dios ha querido que basten, nuestros medios y facultades naturales (34, 26). Hier wird Valera, wie man annehmen darf, von dem Wunsche geleitet, die Dogmen der Kirche zu verteidigen.

Valera schätzte also den Menschen nicht nur der Seele wegen, die in ihrem Kern göttlich gedacht wird, sondern auch der razón wegen, die den Menschen vor allen Lebewesen auszeichnet. Daher wandte er sich immer leidenschaftlich gegen alle Meinungen, die den Menschen in seinem Werte herabsetzen; so lehnte er Hobbes (38, 129) ab wie die Neukatholiken (38, 130) mit Donoso Cortés (34, 20). Damit ist das, was Valera im 46. Bande auf Seite 187 sagt, als eine für seine Gedankenwelt wichtige Meinung anzusehen: La vida humana, pues, en este bajo mundo y por breve tiempo, tiene una importancia y un valer infinitos. En el sentido más recto lejos de ser cristiano, es anticristiano el menosprecio del mundo y de la vida. Con mayor motivo es anticristiano el menosprecio de nuestro propio ser.

II.

Dios.

Es muß vorausgeschickt werden, daß Valera nie daran gedacht hat, das Wesen Gottes, an den er fest glaubte (26, X; 41, 56), durch Aufzählung von Begriffen zu erschöpfen. Die Begriffe, wenn zwar nicht verstandesmäßig gewonnen, sind doch verstandesmäßig zerlegbar. Es wäre also durch Aufzählung von Begriffen, sofern die Aufzählung vollständig ist, eine Erkenntnis Gottes durch den Verstand möglich. Das aber lehnte Valera entschieden ab (vgl. den Abschnitt über die razón auf S. 27 ff.). Auch wenn wir die Bezeichnungen, mit denen Valera Dios umschreibt, Ideen nennen wollten, d. h. Bezeichnungen, deren Inhalt nicht restlos durch Verstandestätigkeit festgelegt werden kann[13]), dürfen wir nicht glauben, daß Valera mit diesen Ideen das Wesen der Gottheit erschöpfen wollte. Diese Bezeichnungen sollen vielmehr nur eine angepaßte, in der Hauptsache allerdings verstandesmäßige Vorstellung vom höchsten Sein erzeugen. Solche Eigenschaftsbezeichnungen Gottes sind nun folgende:

---

13) So dachte wohl auch Valera von seinen Bezeichnungen: pero siempre la belleza en sí es indefinible (1, 132; vgl. auch 1, 135).

1. La hermosura.

Gott ist für Valera wie auch für Plotin in erster Linie ein Gott der Schönheit. Schon früh erscheint eine solche Ansicht. Clarísima hermosura wird einmal Gott in einem Gedicht aus dem Jahre 1853 genannt (17, 305). In einer Rede aus dem Jahre 1867 heißt es: La belleza... atributo soberano de la Divinidad (1, 132). In der „Pepita Jiménez" wird diese Divinidad einmal mit superior hermosura umschrieben (4, 37), ein andermal mit hermosura arquetipo (4, 176). Auf Seite 203 des 29. Bandes wird von ideal supremo de perfección, de rectitud, de bondad y de hermosura gesprochen. Attribute der hermosura sind das Gute (oder die Güte) und das Wahre (bondad und verdad; 19, 267; vgl. auch oben S. 11). Nicht nur der religiöse Mensch wird daher der Wahrheit teilhaftig, sondern auch der Künstler.

Wir wissen bereits, daß der Mensch durch seine Seele an der göttlichen Schönheit teilhat. Aber nicht nur der Mensch, auch alle anderen Wesen und Dinge der Welt tragen diesen „göttlichen Stempel". Indem Valera auf Dantes Kunstanschauung Bezug nimmt, sagt er: La belleza es un elemento ideal, incorruptible, que resplandece en todas las cosas, en unas más, en otras menos, según la capacidad que tienen para guardar este sello divino, según son más o menos diáfanas para recebir en su seno y transmitir esta luz increada... (1, 141). Daß Valeras Ansicht ähnlich geartet war, verrät folgende Stelle: En la naturaleza está la beldad difusa, mezclada y en germen (25, 41). Auch darauf wurde schon hingewiesen (S. 14). Hier ist die Fortsetzung dieses Satzes wichtig: está también como prurito, como anhelo de realizarse cada vez más limpia y completamente (25, 40). Es ist klar, daß die den Dingen innewohnende Schönheit nichts anderes ist als das εἶδος, die μορφή des Aristoteles[14]). Bezeichnend ist, daß diese μορφή bei Valera als lo bello erscheint. So ist das Schöne gewissermaßen das Unzerstörbare, das Ewige in den Dingen, eine Ansicht, die Unamuno mit Valera teilt: ... lo bello, lo eterno de las cosas ... („Del sentimiento trágico", S. 201).

---

14) ... τὴν ἐν τῷ αἰσθητῷ μορφήν ... etc. (Metaph. VII, VIII, 1033 b 5 ff.).

2. La bondad.

Es ist schon von der bondad als Attribut des Schönen gesprochen worden. Die Vereinigung mit dem Schönen erfolgt aber erst in einer bestimmten Höhe. Lo bueno y lo hermoso coinciden al llegar a cierta altura y se confunden en uno (20, 105). Creada ésta (hermosura), y sublimada hasta cierta altura y excelencia, se confunde e identifica con la bondad y con la verdad ... (20,72). Bezeichnend ist, daß nach der Vereinigung das Schöne an erster Stelle steht, daß also in gewisser Weise das Gute dem Schönen untergeordnet erscheint. Yo no subordino lo bello a lo bueno, ¿ cómo he de subordinar lo bueno a lo útil (42,37)? Damit ist auch gesagt, daß weder das Gute noch das Schöne mit dem Nützlichen gleichzusetzen ist.

Wir wollen hier von der Idee des Guten als solcher sprechen. Da bedarf zunächst das Verhältnis des Guten zum Schlechten einer Erwähnung. Valera leugnet wie Aristoteles den konträren Gegensatz von Gut und Schlecht, wenn er in einem an D. Leopoldo A. Cueto gerichteten Briefe schreibt: ... cuando estoy en mi acuerdo, y el espíritu sereno domina al imperfecto organismo, lo hallo todo bien y rebién y el mal me parece un accidente efímero, y el bien lo substancial y constante (48, 66). Valera neigte aber nicht nur in Zuständen der Zufriedenheit einer solchen Ansicht zu, sondern ganz allgemein möchte er sich zu dieser Ansicht bekennen: Si no recuerdo mal (vgl. „Sobre el Fausto de Goethe", 25, 61), o si no entendí mal, en Goethe todo se resuelve en Dios, y hasta los diablos más feos y tiznados se vuelven bonitos y santísimos como los serafinos, y van a perder la individualidad y a identificarse con Dios. Este Dios no me atreveré a decir que es más poético que Jehovah Zebaoth, pero es más filosófico y amable, porque no se complace en atormentarnos in saeculo saecularum, y porque hace del mal un accidente pasajero y no una cosa coeterna con él, que no se comprende por qué no ha de destruir si le está subordinada (Aus einem Brief: 47, 177). An einer anderen Stelle, wo er die deutsche idealistische Philosophie mit den katholischen Ansichten vergleicht, spürt man, daß ihm der christliche Standpunkt, nach dem das Böse selbständig neben dem Guten besteht, nicht behagte (34, 308 f.). Aus

dieser Ansicht über das Böse erklärt sich auch Valeras Neigung, noch in dem schlechtesten Menschen etwas Gutes zu sehen, eine Neigung, die sich in der Charakterzeichnung seiner Personen offenbart. Es gelingt ihm nicht, Gegenspieler von überzeugender Schlechtigkeit zu schildern, wie wir sie etwa bei Blasco Ibáñez[15]) oder bei Zola finden, sondern die Gegenspieler sind bei Valera immer nur listig und verschlagen, im Grunde doch gutmütig veranlagt (z. B. Rosita und Costancita in „Las ilusiones del doctor Faustino").

Der Mensch ist aber nicht nur im Grunde gut, sondern er ist auch imstande, die Gesetze für einen guten Lebenswandel zu erkennen. Von den Sittengesetzen, die wohl im Sinne der Kirche festgelegt zu denken sind, sagt Valera: Cierto es, además, que hay leyes morales, y cierto que hay leyes justas; pero las ideas de lo bueno y de lo justo son tan claras, tan notorias y tan determinadas, que toda alma humana comprende lo que las constituye en su esencia. De aquí los axiomas imperativos, claros como la luz meridiana, sobre los cuales se levanta con solidez inquebrantable el edificio de la moral y de las leyes (1, 132). Diese Sittengesetze sind dem Menschen eingeboren, sie können nicht empirisch begründet werden (34, 158; 42, 45). Die Sittengesetze sind jedem eingeboren, dem Gelehrten wie dem ungebildeten Bauer (6, 107). Auch ihre Erkenntnis ist jedem möglich (6, 107). Damit ist nicht gesagt, daß die Erkenntnis allein schon imstande ist, schädliche Leidenschaften zu bekämpfen oder zu überwinden. Wie und inwieweit der einzelne befähigt ist, sich nach den erkannten Sittengesetzen zu verhalten, ist eine Frage der Willensfreiheit, auf die wir noch näher eingehen werden.

3. La verdad.

Das Wahre ist bereits eins von denjenigen Attributen der Divinidad, die für Valera selbstverständlich sind und daher nicht besonders hervorgehoben werden. Unter diese Attribute gehört auch die Liebe, die Allmacht, die Allwissenheit. Was Valera gemeint hat, wenn er Gott oder dem Schönen als Attribut das Wahre beilegt (19, 267), hat er nicht näher behandelt.

---

15) Einen Vergleich mit Blasco Ibáñez unternimmt A. Marvaud in „La Quinzaine" vom 1. Okt. 1905 (S. 404 ff.).

Bisweilen nennt Valera nun das Schöne, das Gute und das Wahre nicht atributo, sondern idea. Er scheint dann an die Ideen Platos zu denken: La belleza pura, libre ya de la manchada terrenal vestimenta, toda refulgente y limpia de culpa toma a mi rey (d. i. Cide Yahye, der Held eines längeren, unvollendeten Gedichtes) y se le lleva consigo al mundo de las ideas, de donde ella ha venido: a un ultra-cielo, de donde todo lo bello y todo lo verdadero, artes, metafísicas, religiones y amores proceden, antes de impurificarse con la realidad y de combinarse con elementos caducos y corruptibles, por excelentes que sean (17, 19)[16]). Auch in der „Pepita Jiménez" spricht Valera von der Schönheit als Idee (vgl. auch die Ausführungen über den Gegenstand der Kunst). Die unsterblichen Ideen bilden eine übersinnliche Welt, von deren Dasein Valera fest überzeugt war, denn es heißt einmal: Yo soy más positivista que usted y que Augusto Comte, en el recto sentido de la palabra ... (42, 24). Die Ideenwelt ist wohl mit Gott gleichbedeutend zu denken (34, 25). Sie erscheint nur als ein anderes Gewand der christlichen Gottesvorstellung.

Bei Valera wird also, um das Wichtigste zusammenzustellen, Gott bald in christlichem Sinne, bald in platonischem Sinne gedacht. Sein Hauptattribut ist das Schöne, das nicht nur dem Menschen, sondern allen Dingen innewohnt. Das Gute wohnt ebenfalls dem Menschen inne; die Gesetze des Guten können von jedem, ob gebildet oder ungebildet, erkannt werden.

III.

El mundo.

Wir fassen hier „Welt" im weitesten Sinne des Wortes und meinen damit die Gesamtheit der endlichen Dinge und Wesen. Auch „Natur" fällt unter unseren Begriff. Vom Menschen haben wir bereits gesprochen; wir werden daher nicht mehr auf ihn einzugehen haben.

Es finden sich in Valeras Werken verschiedene Stellen, die auf eine Geringschätzung der Welt schließen lassen, so z. B. ¿ como po-

16) Vgl. Plotin, 1. Enneade, Buch 6 (Ueber das Schöne).

drá (el alma) saciar en el mezquino mundo, la sed de amor que la devora... (17, 305). Copia torpe es el mundo (18, 55). Es ist auffallend, daß Valera gerade in den Gedichten zu einer gewissen Verachtung der Welt neigte. Hier mag ein Einfluß der Mystiker vorliegen, die meistens weltfeindlich gesinnt waren.

Valeras Haltung gegenüber der Welt ist eine andere, was durch zahlreiche Stellen bezeugt wird, so z. B.: Y acaso mi espíritu, algo gentílico y más jovial que saturnino, se resista a aceptar que este mundo sea sólo y deba siempre ser cárcel baja y obscura, valle de lágrimas y molestísimo lugar de tránsito, de expiación y de prueba (2, 304). Diese Meinung enthält auch der schon genannte Satz: En el sentido más recto lejos de ser cristiano, es anticristiano el menosprecio del mundo... (46, 187). Hier ist deutlich, wie weit Valera von der Ansicht der Mystiker entfernt war. In der „Asclepigenia" (Diálogo filosófico-amoroso) meint Proclo sogar: Mi prurito de perderme en el Uno, absorbente, impersonal, que todo lo tiene en sí y nada tiene, es la más monstruosa perversión del espiritu. Es no saber vivir y gozar en el seno de este vario y bello Universo (16, 122). Wie auch Eckehart (R. Otto: „West-östl. Mystik", S. 295) stimmte Valera niemals Klagen an über die Welt. El mundo es asimismo bueno y hermoso (34, 89).

Der letzte Satz zeigt schon, warum Valera die Welt bejahte. Das soll hier noch näher ausgeführt werden. Die Welt muß bereits geschätzt werden, weil sie ein Werk Gottes ist. Zudem wohnt, wie wir gesehen haben, das Schöne den Dingen der Welt inne. Das Schöne, etwas Göttliches also, macht die Welt wertvoll, auch wenn es nur escaso, confuso y fugitivo in der Welt zu finden ist. Der Gedanke, daß sich die Gottheit in der Natur manifestiere, findet sich verschiedene Male ausgesprochen: Además, si Dios es, Dios es o está en todo lugar, como dice el Catecismo. No está o es consubstancial con las cosas, pero las penetra a par que las contiene, y ellas, si son algo, lo son por el ser que él les da, y no son nada, porque no son lo que El es (36, 22). Aehnlich sagt D. Luis in der „Pepita": ... todo está en Dios, y Dios está en todo por inefable y alta manera. Harto sé que no peco amando las cosas por el amor de Dios, lo cual es amarlas por ellas con rectitud; porque, ¿qué son ellas más que la manifestación, la obra de amor de

Dios (4, 37)? Gedanken dieser Art finden sich auch in 6, 129 und 28, 105. Die Gottheit kann man daher auch in der Natur erfassen (36, 103). Valera verteidigt also die Welt, indem er sich darauf beruft, daß sie doch ein Werk Gottes sei und daß sich die Gottheit in ihr manifestiere.

Eine solche Ansicht von der Welt scheint bereits mit dem sogenannten Pantheismus gleichbedeutend zu sein: Sin duda que al acometer y proseguir tal empeño se expone el filosófico a caer en el panteismo y en otros mil errores; pero hay cierta gloria en errar porque se aspira ... (36, 23). So ist Valera denn auch angegriffen worden, weil er deutsche „pantheistische" Systeme verteidigt hatte (36, 267). Schon aus den eben genannten Sätzen ergibt sich aber, daß bei Valera Gott und Welt nicht gleichgesetzt werden wie etwa bei Spinoza. Ausdrücklich heißt es einmal: Dios todo lo llena, pero no es extenso como afirma Spinosa. Dios no es el espacio. In 22, 190 ist zu lesen, daß der sogenannte Pantheismus „alles aufsauge und gleichmache", so daß er „uns vor langer Weile töte". Im Sinne von Spinoza kann also Valera nicht Pantheist genannt werden. Es ist aber schon nach dem bisher Gesagten unverkennbar, daß die Annahme einer scharfen Trennung der Welt von Gott der Weltanschauung Valeras widerstrebte.

IV.

El amor.

Vom amor wurde schon verschiedentlich gesprochen. Er findet sich in der Seele, in Gott und in den Dingen. Da der amor für Valeras Weltanschauung von großer Bedeutung ist, soll er hier gesondert behandelt werden. Wir können hoffen, dem Wesen des amor näher zu kommen, wenn wir, auf Bekanntes aufbauend, die Aeußerungen Valeras in der angegebenen Gliederung untersuchen.

1. Der amor im Menschen ist göttlicher Art, er wird von Gott „gesetzt" (35, 303). Er ist eine Energie unseres Seins (energía de nuestro ser; 35, 302). Manchmal spricht Valera auch von „Durst" (sed; 9, 157; 17, 305). Die erste Form des amor in uns ist der amor propio: No se concibe que ser que tenga vida no empiece por amarse a sí propio, y no tire por instinto y por inclinación

irresistible a conservarse y a mejorarse hasta donde pueda (35, 304). Etwas weiter heißt es: Y, sin embargo, esa nada, ese concepto vacío ese yo, despojado de cuanto es yo, es lo que se ama y se desea conservar, y por nadie ni por nada se cambiaría, si cambiarlo fuera posible (35, 305). Obwohl der „Altruismus "nur als eine erweiterte Form des „Egoismus" angesehen werden kann (35, 306; 41, 22), führt der amor propio doch nicht zu einem Krieg aller gegen alle wie etwa bei Hobbes, sondern: ... del cumplimiento y de la satisfacción de uno y de otro deseo (de conservarse y de conservar los demás seres) nace el orden y la hermosura del mundo (35, 306). Es muß also eine Harmonie angenommen werden, die von Gott eingerichtet ist.

Der amor im Menschen stammt vom göttlichen amor (35, 302 f.). Daß also Gott soviel wie amor ist, ist für Valera eine Selbstverständlichkeit.

Der amor wohnt auch den Dingen der Welt inne, und zwar nicht nur den organischen, sondern auch den unorganischen: El amor, en su origen, cuando en toda su generalidad y amplitud le concebimos, resulta de la coexistencia en todo ser, hasta en los no orgánicos, de la propensión y el ahinco de conservarse, y de la propensión y ahinco de conservar los demás seres (35, 306). Por ley natural indefectible, cada ser anhela conservar el ser que tiene y no tener otro ser (35, 304). Von dieser Kraft in den Dingen ist bereits gesprochen worden (vgl. S. 31). Damals nannte Valera sie lo bello. Wir sehen daraus, daß er beldad, belleza, hermosura einerseits und amor andererseits in ihren Funktionen begrifflich nicht scharf sonderte.

2. Es soll jetzt, um Klarheit über Valeras amor-Begriff zu gewinnen, der Gegenstand untersucht werden, auf den der amor gerichtet ist. Zunächst kann nun der amor den einzelnen Menschen zum Ziel haben. Der amor sensual, die sinnliche Liebe, würde hierhin gehören. Sie ist häufig Hauptgegenstand von Valeras Romanen; denn ein solches Thema ist „ein unerschöpflicher Quell" (fuente que jamás se agota; 2, 177; vgl. oben S. 15). Dieser amor sensual ist durchaus nicht rein körperlich begründet; denn wir können wohl annehmen, daß in dem Fray Miguel (d. i. Morsamor) Valera selbst spricht, der doch Geistigem immer so hohen Wert

beimaß: No; la causa de nuestro amor a la mujer no reside sólo en nuestro miserable cuerpo. Aunque el cuerpo decaiga, envejezca y enferme, el alma, inmortal sigue amándola (11, 390). Dieser Gedanke läßt sich bereits aus der „Doña Luz" ablesen, einem Roman, der die unerfüllte Liebe zweier geistig verwandter Menschen (Doña Luz und Padre Enrique) schildert. Doch denkt Valera hier nicht wie Plato, der im „Symposion" entwickelt, wie die Liebe zu einem Einzelwesen schließlich zur Liebe der Idee führt[17]). Vielmehr glaubte Valera, der Platos Ansicht kannte (19, 74), daß die Seele die Liebe, mit der sie Gott sucht, auf einen Menschen richten kann, wenn sie Gott noch nicht gefunden hat, das Irdische aber schon verachtet: Tal vez así se explique el amor rafinado my metafísico por la mujer, la idolatría del caballero por su dama (2, 36). Dieser Gedanke ist besonders in der „Pepita" ausgeführt: D. Luis' suchende Liebe zu Gott wird allmählich durch die Liebe zur Pepita verdrängt (vgl. z. B. S. 84, 97, 102 des 4. Bandes); der eine amor also kämpft mit dem anderen, mit dem er doch im Wesen verwandt ist.

Die nicht sinnliche Liebe zu einem Menschen, die Liebe ganz allgemein zu allen Dingen der Welt erklärt sich aus der Liebe zu Gott (30, 237 f.). Wieder ist damit gesagt, daß der Mensch und die ganze Welt irgendwie am Göttlichen teilhaben. Der amor verbindet Gott mit den Menschen, er verbindet die Menschen und Wesen untereinander zu einer großen Gemeinschaft (30, 237 f.). Auch der Gottesleugner liebt die anderen aus Liebe zu Gott (42, 21). Das Band der Liebe schlingt sich um alle; man denkt an Dante: ... lo vinco d'amor che fa natura (Div. Com. Inferno XI, 56). Hier wird also deutlich, daß immer das Göttliche Gegenstand des amor ist.

3. Das Ziel des amor ist die Erkenntnis Gottes, die durch die Gottesschau möglich wird. Nur der göttliche amor kann die Seele zu ihrem Quell, zu Gott, führen. Was also die razón durch diskursives Denken nicht erreicht, erreicht die Seele durch die Kraft des amor.

Gott kann also wieder in der Natur erkannt werden. Das ist der unterste Grad der Erkenntnis (36, 103). Bei Valera ist dieser

17) Siehe die Rede des Sokrates (201 D—212 C), besonders jedoch den Schluß (ab 209 E).

Weg von geringerer Bedeutung. Das ist wohl mit ein Grund dafür, daß in seinen Werken Naturschilderungen nicht sehr häufig sind. Die Erkenntnis Gottes in Verzückung, der höchste Grad der Erkenntnis, wird nur Auserwählten zuteil, zu denen Valera sich nicht rechnete: cuando yo consigo olvidar mis vanas filosofías, suelo caer en el misticismo, aunque no tengo visiones de lo alto (47, 169 f.; 17, 8 f.). Valera ist den mittleren Weg gegangen: Erfassung Gottes in der Seele: Es segundo grado es conocerle dentro de sí, y a este tratamos de llegar (36, 103). Weiter heißt es: Claro está que el modo y el grado propios de la filosofía son el segundo grado y el segundo modo; el grado psicológico; el conocer de Dios dentro de sí. An dieser Stelle (36, 104) verspricht Valera, „natürlich und verstandesmäßig" vorzugehen. Doch gleich der Anfang zeigt, wie wenig er das tut: Es wird ohne jede Begründung behauptet, daß sich das Absolute innerhalb der Seele in den drei Hauptideen, dem Wahren, dem Schönen und dem Guten, manifestiere. So wird, wie wir sahen, vieles einfach gesetzt (z. B. Gott, das Göttliche im Menschen und in den Dingen). Das sind Ergebnisse des amor. In einem anderen Zusammenhang sagt Valera einmal: Las más importantes verdades se reconocen por sentimiento y por instinto antes de que por medio del raciocinio se demuestre la certidumbre de ellas y se declare y explique el fundamento en que se apoyen y sostienen (37, 85). Valera denkt also hier durchaus nicht im Sinne der rationalen, wohl aber im Sinne der kosmisch-organischen Denkform. Wenn nun Cejador y Frauca meint, Valeras „Methode sei sophistisch" („Historia de la lengua y literatura castellana", Bd. 8, S. 233), so ist das zum mindesten irreführend.

Zur Gotterkenntnis gelangt man also nach der Meinung Valeras dadurch, daß man sich mit der Seele beschäftigt. Die Selbsterkenntnis führt zur Gotterkenntnis. Vielleicht ist auch Valera hier von Augustin angeregt worden, aus dessen Schriften, wie Pfandl meint („Gesch. d. span. Lit. in ihrer Blütezeit", S. 54), die Spanier des siglo de oro diese Art der Gotterkenntnis in erster Linie gelernt hätten[18]). Zu beachten ist, daß Valera zunächst an ein ruhiges Studium der Seele denkt (36, 104), das dann zu einer intuición amorosa führe

18) Man wird auch versucht, an die Worte Plotins zu denken: Ἄναγε ἐπὶ σαυτὸν καὶ ἰδέ (1. Enn., Buch 6, Kap. 9, 7).

(42, 68). Wie aber die Wahrheit, die der amor offenbart, als solche gekennzeichnet wird, ist nicht ersichtlich. Die razón, die die Ergebnisse des amor überprüfen soll (vgl. S. 28 f.), müßte doch dazu ungeeignet sein, wenn sie selbst die Wahrheit nicht erkennen kann, der amor aber dazu imstande ist. Eine klare Entscheidung ist hier, wie es bei Valera häufig der Fall ist, nicht nachweisbar.

Man versteht jetzt, warum Valera ein Meister der Gedankenanalyse war.

Der amor hat also eine Fülle von Funktionen. Mit diesem Worte bezeichnet Valera die Eigenliebe und die davon abgeleiteten egoistischen wie altruistischen Triebe, die sinnliche Liebe, den Selbsterhaltungstrieb, den Dingen innewohnende formende Prinzipien im Sinne von Aristoteles. Der amor ist teils mit dem Glauben gleichbedeutend, teils mit der Idee des Schönen. Der amor bedeutet soviel wie Streben nach Gott und nach Erkenntnis überhaupt. Mit diesem einen Worte wird eine solche Fülle bezeichnet, daß es gar nicht möglich ist, seinen Inhalt zu erschöpfen. Noch viel weniger darf man hoffen, es begrifflich abzugrenzen. Nur folgendes ist erkennbar:

Der amor ist in seinem Wesen eine Kraft, die Gott und das ganze Universum durchdringt und leitet, die Gott mit allen Wesen und Dingen und die Wesen und Dinge untereinander verbindet. Im Grunde ist also Valeras Weltanschauung und damit auch sein Denkverfahren mystisch.

4. Kapitel.

Weltanschauung und Denkverfahren im Lichte zweier charakterischer Begriffe.

I.

La voluntad.

Die voluntad ist ähnlich wie der amor eine Kraft unserer Seele. Ihr Verhältnis zum amor ist ein sehr enges (vgl. querer „wollen, lieben"). Valera setzte verschiedentlich die voluntad in ihrer Fähigkeit und in ihrer Bedeutung dem amor gleich; so spricht er in 1,34 von einem esfuerzo poderoso de la voluntad para buscar a Dios en lo más íntimo, en el ápice de la mente. Doch scheint er bereits einige Zeilen weiter einen Unterschied zu machen: Los medios de llegar por él (d. i. misticismo) a la perfección son la voluntad y la inteligencia; pero la inteligencia no va lentamente analizando, deduciendo y raciocinando, sino que, arrebatada por el amor, se remonta a la intuición de un vuelo.... Tatsächlich unterschied Valera die voluntad vom amor, wie wir sehen werden. Bezeichnend aber ist wieder, daß er eine strenge begriffliche Trennung nicht vorgenommen hat. Das Wort ist ihm nur Sinnbild; es ist in seiner Bedeutung nicht begrenzt; es greift ins Unendliche. Valera wendet hier wieder das Wort voluntad so an, wie es mystischem Denken eigen ist (vgl. Wechßler: „Die Generation als Jugendreihe", S. 156). Es soll jetzt untersucht werden, ob die voluntad auch inhaltlich in mystischem Sinne gedacht wird.

Zunächst sei etwas über den Ursprung der voluntad gesagt. Seine Meinung darüber hat Valera nirgends klar geäußert. Wenn aber der amor „Sein der Seele" (ser del alma; 17,307; vgl. auch oben S. 36) genannt wird, dürfte auch der Wille, der doch mit dem amor eng verwandt ist, wie dieser oder mit diesem ursprünglich sein, also nicht etwas Abgeleitetes, nicht eine Summe verschiedener seelischer Faktoren. Was also einmal in einer Erzählung („Lulú") von einer der handelnden Personen (Amrafel) gesagt wird, kann als Valeras Meinung angesehen werden: la voluntad es un centro individual irreductible... Tiene la voluntad su centro en sí... La voluntad es el ser que nos hace sobrevivir en el reino de las sombras (12,262).

Von entscheidender Wichtigkeit aber für unsere Betrachtung ist die Frage nach der Willensfreiheit. Valeras Meinung über die Freiheit der voluntad auf sittlichem Gebiete ist immer dieselbe gewesen: der Mensch erkennt nicht nur die Sittengesetze ohne weiteres, sondern er ist auch durch seinen Willen befähigt, ihnen Folge zu leisten. Jeder Mensch ist daher für alle seine Handlungen verantwortlich: Lo que importa asegurar es que todo hombre es responsable de sus faltas; porque sobrenatural o naturalmente, se sienta capaz de domar sus apetitos y pasiones, y no es juguete de fuerza ciega e irresistible (26, 85). Ob jemand gut oder schlecht handelt, hängt auch nicht — damit wendet sich Valera gegen Zola und die Naturalisten — von der Veranlagung, vom Temperament ab: Según él (d. i. Zola), y en esto creo que tiene razón, la bondad moral más sublime cabe con holgura en el alma del más cuitado e ignorante de los mortales. En lo que no tiene razón es en pensar que esa virtud cabe por temperamento, por nevrosis, por no sé qué fuerza fatal, sin reconocer que viene al alma por merecimiento y trabajo de aquél en quien brilla (26, 94). Selbst wenn die Wissenschaft Zola recht geben sollte, wäre eine solche Ansicht vom künstlerischen Standpunkt aus abzulehnen: ... niego que sobre tan triste fundamento científico, aunque sea verdad, se levanten tan bonitas novelas como las que se fundan en el supuesto de que somos libres y responsables, aunque esto sea mentira (26, 94). So sind die Personen in Valeras Werken für ihre Handlungen immer selbst verantwortlich, nicht etwa die Veranlagung oder die Gesellschaft. Von Rafaela, deren Lebensgeschichte in „Genio y figura ..." erzählt wird, ist das in einer Nachschrift ausdrücklich gesagt: De las culpas de Rafaela, mi heroina, ni yo ni ella hacemos responsable a nadie ni a nada. La única responsable es Rafaela misma que conserva su libre albedrío. No se disculpa ni con la fatalidad invencible, ni condena a la Providencia ni a la organización social, a fin de justificar y hasta de glorificar sus pecados (10, 262). Wenn einige Zeilen weiter gesagt wird, daß „die menschliche Freiheit jede schlechte Neigung mit Gottes Hilfe und Gnade besiegt oder besiegen kann", so ist damit nur die Fähigkeit, nicht aber die Freiheit der voluntad eingeschränkt.

Der Wille ist aber in seiner Freiheit nicht allseitig unbeschränkt.

Es gibt Vorgänge, auf die er gar keinen Einfluß ausüben kann, gegen die anzukämpfen töricht wäre. In dem Brief an Pedro Antonio de Alarcón vom 2. April 1887, der die „Apuntes sobre el nuevo arte de escribir novelas" einleitet, heißt es: Y, sin embargo, creemos tanto en la energía de la voluntad, prevaleciendo contra todo determinismo y contra todo fatalismo, que no hay desventura, chica o grande, que nos ocurra, que no la atribuyamos a alguna tontería o alguna culpa nuestra. Y cuando no es así, la desventura, si lo es, lo cual puede disputarse, proviene de la misma naturaleza de las cosas, contra la cual es absurdo rebelarse y chillar (26, X). Der Padre Ambrosio (in „Morsamor") führt das weiter aus: en los casos humanos hay una parte que indefectiblemente se cumple en virtud de leyes eternas y de plan divino. La marcha de los sucesos es como el curso de los astros: no hay potencia humana que los desvíe de la senda que tienen trazada desde la eternidad, en el tiempo y en el espacio, en la tierra y en es cielo (11, 46 f.). Es gibt also einen göttlichen Plan, eine Vorsehung, gegen die der Mensch mit seinem Willen nichts vermag. In dieser Hinsicht ist der Wille gebunden.

Es sei darauf hingewiesen, daß doch alles nach göttlichem Plan ablaufend gedacht werden muß. Alles müßte also irgendwie vorherbestimmt sein. Den Gegensatz zwischen ethischer Willensfreiheit und metaphysischer Willensgebundenheit, zu dem man gelangt, wenn man das aristotelische Denkverfahren anwendet, hat Valera weder klargelegt noch irgendwie theoretisch gelöst. Valera hielt vielmehr, um gegenüber der metaphysischen Gebundenheit die ethische Freiheit zu verteidigen, an der angedeuteten Trennung fest. Wie die Stoiker (Eisler: „Wörterbuch d. philos. Begriffe", 1. Bd. unter „Adiaphora") unterscheidet er das, was wir durch unseren Willen beeinflussen können, von dem, was von ihm unabhängig ist.

Es erhebt sich hier die für Valeras Weltanschauung bedeutungsvolle Frage, wie man sich den Dingen und Vorgängen gegenüber verhalten soll, die man nicht mit seinem Willen beeinflussen kann. Manchmal scheint Valera den Kampf gegen die Vorsehung, gegen das Schicksal, für förderlich und daher für empfehlenswert zu halten; so, wenn er meint: En este lucha gigantesca (de la voluntad

humana contra el destino) consiste la primacía de la raza europea sobre las otras razas del mundo (20, 12). Selbst wenn aus dieser Stelle zu entnehmen wäre, daß Valera den Kampf des Willens gegen das Schicksal verlangte, so hätten wir doch noch nicht seine eigentliche Ansicht in dieser Frage gefunden. Ausdrücklich erklärt er in 26, X, daß es ungereimt(absurdo) sei, gegen das Unglück, das sich aus der Natur der Dinge selbst erklärt, aufzubegehren. An dieser Stelle verlangt Valera vielmehr, daß man sich unterordne, daß man sich dem Lauf der Welt einfüge. Diese Ansicht vom Verhältnis des Willens zum Schicksal liegt auch den Worten des Padre Ambrosio in „Morsamor" zugrunde: Pero al comprender yo la ley que siguen (die sich nach dem göttlichen Plan vollziehenden Ereignisse), mi inteligencia se enseñorea de la ley como si la impusiera, porque mi voluntad coincide en tan elevado punto con la inteligencia y con ella se identifica (11, 47). So ist auch der Weg zu denken, der uns zum Glück, zur serenidad, führt.

Die Untersuchung über den Willen zeigt also, daß Valera zwar die ethische Willensfreiheit verteidigte, aber die voluntad ist keine um Ideale ringende, kämpferische, alles überwindende Kraft wie in der ethisch-persönlichen Denkform[19]). Vielmehr verlangte Valera, ausgehend von der metaphysischen Willensgebundenheit, Einordnung in das Weltgeschehen. Hier dachte Valera also in kosmisch-organischer Art.

II.

El progreso.

1. Der Fortschritt, ganz allgemein als Fortschreiten gedacht, ist für Valera eine Selbstverständlichkeit: Si por progreso hemos de entender vagamente el movimiento de la humanidad, que „el mundo marcha", como se dice ahora, no habrá motivo de discusión ... ¿Quién ha de negar verdad tan evidente, ni cómo, por muy aficionado que yo fuese a sostener paradojas, había de ponerme a sostener una tan absurda? El mundo marcha, pues, y en ete sentido hay un progreso que nadie contradice

19) Vgl. Wechßler: „Die Generation als Jugendreihe", S. 157 f.

(34,95). Doch ist „Fortschritt" im engeren Sinne als Entwicklung zu einem Besseren für Valera nur ein Glaube: Dijimos, en primer lugar, que tenemos fe en el progreso. El progreso es para nosotros una creencia, no una ciencia (34,83). Wenn auch die Gewißheit, daß wir zu einem Besseren „fortschreiten", nicht verstandesmäßig gewonnen ist, so hat Valera es doch verschiedentlich unternommen, den Fortschritt rational nachzuweisen. Er ist dazu besonders veranlaßt worden durch eine Auseinandersetzung mit Emilio Castelar in den Jahren 1857—59. Hier beschäftigte Valera sich eingehend mit den beiden Arbeiten von Castelar: „Historia de la civilización durante los cinco primeros siglos del cristianismo" und „La fórmula del progreso" (34,63 ff.). In den Artikeln, die sich darauf beziehen, spricht Valera einmal von einem Fortschritt im Einzelmenschen (in der Seele) und einem Fortschritt des ganzen Menschengeschlechts: pero se dirigía (d. i. Christus) al individuo, al hombre interior, y no hablaba de la sociedad entera y del progreso que material y exteriormente puede hacer ésta realizándose de un modo más o menos imperfecto en este valle de lágrimas (34,76 f.). Weiter wird ausgeführt, daß der Fortschritt im ersteren Sinne Gott zum Ziele habe, im letzteren Sinne ein schönes und glückliches Leben auf der Welt. Diese Trennung aber hat Valera nicht scharf durchgeführt, wie die unter „La doctrina del progreso" zusammengefaßten Artikel zeigen (34,63). Wir werden daher diese Trennung auch nicht streng innehalten, wenn wir jetzt von dem „weltlichen" Fortschritt, mit dem sich Valera vornehmlich beschäftigt hat, handeln werden, und zwar soll untersucht werden, wo und wie dieser Fortschritt möglich ist (2.), wie er sich vollzieht (3.) und wie der Anfangs- und Endzustand geartet sind (4.).

2. Valera glaubte, wie wir aus einer Aeußerung aus dem Jahre 1897 entnehmen können, anfangs ganz allgemein an eine Entwicklung zum Besseren, an einen Fortschritt also, der sich auf allen Gebieten vollzieht. Später jedoch scheint Valera nicht nur den Grad des Fortschritts gemilderter angenommen, sondern auch verschiedene Gebiete ausgenommen zu haben. Er sagt da in 29,148 f.: Lo que es por instinto y por afición, yo soy tan progresista como el que más. ... Pero la reflexión acude luego. Me paro a reflexionar, y voy limitando mi creencia en el progreso y cercenando tanto de

ella, que no puedo menos de dejarla muy reducida. In einem Artikel („El superhombre") aus demselben Jahre heißt es: pero, aunque soy progresista, no lo soy tanto, y aunque quisiera creer lo que el Sr. Gener cree, acuden a mi espíritu multidud de dudas que me lo impiden, harto a pesar mío (29, 196). Valera nennt sogar einige Gebiete, in denen ein Fortschritt nicht möglich sei.

So sei in der Kunst ein Fortschritt nicht denkbar: en el arte no hay progreso (29, 154). Genauer drückt sich Valera in 29, 110 aus: pero en lo puramente literario y artístico no se progresa nada. El progreso no trae escultor que valga más que Fidias, ni lírico mejor que Píndaro, ni trágico mejor que Sófocles, ni orador más elocuente que Demóstenes, ni poeta más inspirado y elegante que Virgilio. Diese Stelle zeigt uns nicht nur, was Valera hier unter Kunst verstanden wissen wollte, sondern auch die Hochachtung, die er vor der Kunst der Antike hatte.

Auch in der Religion sei ein Fortschritt nicht möglich: En la religión, y ya se entiende que hablamos de la revelada y de la verdadera, es evidente que no cabe progreso alguno. Desde Nuestro Señor Jesucristo hasta ahora nada ha adelantado ni puede adelantar lo que El vino a enseñar a los hombres (35, 17); das bedeutet z. B., daß sich die Sittengesetze nicht entwickeln oder überhaupt ändern können. So hebt er hervor: La ley moral impresa desde „ab initio" en el alma humana como por un estilo milagroso y celeste, y no nacida y desarrollada en ella con el andar de los tiempos, es la primera norma y guía que deben seguir y a que deben ajustarse así las sociedades como el individuo. No creo que en esta ley moral pueda caber corrección o mejora (34, 158). Es ist aber zu beachten, daß Valera hier die Religion scharf von der Theologie trennt (35, 17 f.).

Ebenso ist Valera zu der Ueberzeugung gelangt, daß in der Welt als Ganzes, als natura naturata, ein Fortschritt nicht möglich sei. Schon 1877 (in „La primavera") äußert er diese Ansicht, die er hier aus Glaubenssätzen ableitet: En el todo no cabe progreso. Con el, si fuese total, podríamos suponer algo añadido a la gloria de Dios. Aunque allá, en lo profundo de su ser, esté y viva la idea con todos sus futuros desarrollos y perfecciones; mientras ésta vaya de lo

menos a lo más con proceso sin término, parecerá como que crece la gloria divina, como que Dios es más creador ahora que antes, como que sus obras van dando cada vez más claro y cumplido testimonio de su saber y de su omnipotencia.

Es, por consiguiente, innegable que no hay progreso total. La inmutabilidad de la perfección infinita de Dios implica la inmutabilidad total de la perfección del universo, que es obra suya (46, 29). Ein ähnlicher Gedankengang findet sich in der Vorrede zu den Gedichten des Duque de Almenara, die aus dem Jahre 1887 stammt. Doch erst gegen Ende seines Lebens ist er, wie es scheint, davon überzeugt; im „Progreso en el arte de la palabra" aus dem Jahre 1897 heißt es: En la totalidad de los seres, en el conjunto de las cosas creadas, empiezo yo por decirme, no cabe progreso alguno. Las incomprensibles y elevadas obras de Dios, están hoy tan perfectas como en el primer día. Así lo afirman y lo cantan los tres arcángeles en el maravilloso prólogo del „Fausto". Ello será, sólo Dios sabe de qué suerte. Lo único que yo afirmo, con el apoyo de los tres arcángeles, cuyo cantar aplaudo, es que no crece ni mengua, en su conjunto, la cumplida perfección de lo creado (29, 149). Wenn also der Fortschritt im Ganzen überhaupt nicht möglich ist, kann der Fortschritt auf einzelnen Gebieten, sofern man noch von Fortschritt sprechen kann, sich nur als Umbildung, als Aenderung darstellen: el progreso y el auge, que no caben en el Universo ideal, inmutable, que hay en la mente del Eterno, ni en el Universo visible, donde sólo hay mudanzas y transformaciones ... ist in 27, 10 zu lesen. Hier ist wieder die mystische Vorstellung fühlbar, daß der Kosmos gleich einer Kugel sei, aus der nichts heraus- und in die nichts hineingelangen könne. Doch zäh hielt Valera an dem Fortschrittsgedanken fest. Er versuchte die mystische Vorstellung mit dem rationalen Entwicklungsgedanken zu vereinigen, wenn er den Fortschritt nur begrenzt zulassen wollte: Cabe, sin embargo, mudanza en los pormenores, y de ahí el progreso parcial o temporal de esto o de aquello (46, 29). Besonders sind es folgende Gebiete, auf denen nach Ansicht Valeras ein solcher Fortschritt stattgefunden hat und noch stattfindet.

Selbstverständlich gibt es einen Fortschritt in der Technik und in den Naturwissenschaften: Consiste también el progreso ... en los adelantos intelectuales que se dirigen a mejorar materialmente la vida (34, 158). In der Wissenschaft überhaupt ist eine fortschrittliche Entwicklung möglich: Hay progreso en la ciencia ... sagt Valera ausdrücklich (29, 154; vgl. auch 29, 110). So ist sowohl in der Metaphysik wie in der Theologie ein Fortschritt zu bemerken: La teología, aunque parte de verdades o principios revelados, deduce de ellos concecuencias, y forma con ellos un cuerpo científico de doctrina, y en esto sí cabe progreso, y le hay, y es natural que le haya .... Dios no progresa, pero sí progresa la idea científica que tenemos de Dios. En este sentido se puede afirmar que el Dios de Newton o el Dios de Leibnitz es un concepto más noble, más grande, más sublime, que el Dios de Platón o el de Aristóteles, y más noble también y más sublime y grande que el Dios de cualquiera filósofo cristiano de épocas anteriores (35, 18). In der Vorstellungswelt des Menschen überhaupt ist ein Fortschritt möglich: el progreso y el auge ... caben y se dan en el otro Universo ideal, limitadísimo, que la mente humana va creando poco a poco (27, 10). Eine solche Ansicht ist aber herkömmlich; sie zeigt uns kaum etwas Charakteristisches. Doch läßt sich das von den folgenden Aeußerungen sagen.

Valera war davon überzeugt, daß die Welt besser und schöner wird: Yo creo que el mundo está hoy mejor que nunca (26, 165). Dazu trägt der Mensch mit seiner Arbeit ein gut Teil bei (1, 51 Anmerkung). Wesentlich aber ist, daß die Menschen sich auch in sittlicher Hinsicht bessern. Das bedeutet nicht, wie Valera hervorhebt, einen Fortschritt in der Entwicklung, sondern nur in der Erfüllung der Sittengesetze: No creo que en esta ley moral pueda caber corrección o mejora. No es, por consiguiente, en su desarrollo, sino en su cumplimiento en lo que el progreso consiste (34, 158; vgl. auch oben S. 46). Die Handlungen der Menschen verstoßen also nicht mehr in dem Maße gegen die Sittengesetze, wie das früher geschah. Nach der Ansicht Valeras ließe sich das durch eine Statistik beweisen: ... no se descubre época alguna en que la humanidad, por depravada e infeliz que se la quiera considerar ahora, haya sido ni más dichosa ni más digna de serlo. Una estadística

de crímines cometidos y de dolores sentidos en las diversas épocas en la historia probaría matemáticamente este aserto. Una estadística de los goces, de los placeres, y hasta de las virtudes, lo demostraría aún (34, 13). Er ist von der Richtigkeit dieser Behauptung fest überzeugt: Yo creo a pie juntillas que hay en la época presente más recato, más honestidad y más decoro que en las pasadas. So glaubte Valera auch, daß sich das Zusammenleben der Menschen immer erträglicher, immer besser gestalte (1, 200 f.; 26, 165). Es bekümmerte ihn daher sehr, daß Campoamor sein Ideal im Mittelalter sah, „daß er behauptet, daß seit jener Zeit alles schlechter würde", „daß das gegenwärtige Zeitalter das schlechteste von allen sei" (35, 16). Und Valera fährt fort: Este aborrecimiento de nuestra época, esta negación del verdadero progreso, esta misantropía profunda me duele en el alma. Das ist auch einer der Gründe, weswegen Valera solche literarischen Kunstwerke seiner Zeit, die voller Verbrechen und voller Grausamkeit waren (es ist hier vor allem an die Werke Zolas und seiner Schüler gedacht), ablehnte; denn sie zeigen im Vergleich zu Kunstwerken der Antike keinerlei sittlichen Fortschritt: Lo que deprime mi espíritu con el espectáculo de ahora es que, en medio de los grandes progresos materiales, implica la negación de todo progreso moral ... (43, 255).

Valera hielt trotz seiner allgemeinen Bedenken unbeirrbar fest an einem Fortschritt in der Wissenschaft und in der Sittlichkeit. Es ist schon gesagt worden, daß Valera in mystischer Weise den Fortschritt nur irgendwie begrenzt zulassen wollte (S. 47). Die Frage, ob der Fortschritt frei oder abhängig zu denken sei, wird in entsprechender Weise beantwortet. Las leyes de la sociedad y su progreso son en general tan naturales como las leyes y el movimiento de los astros, y providencial o fatalmente, según el ateo, o el hombre religioso quieran entenderlo, es menester que se cumplan (34, 31). Der Fortschritt ist also vorbestimmt, er ist abhängig; er fügt sich ein in das Weltgeschehen. Er ist ein „kosmisches Gesetz" (41, 32).

3. Es soll weiter untersucht werden, in welcher Weise eine solche Entwicklung zu einem Besseren, zu einem Schöneren verläuft. Jedenfalls gibt es in dem progreso Umwege, die z. T. sogar als Rück-

schläge bewertet werden müssen. Valera hat einmal seine Ansicht über den Verlauf der Entwicklung dichterisch wiedergegeben: Un caminante se pierde por la noche en una intrincada y obscura selva: atraviesa espesos matorrales, breñas confusas y medrosos precipicios; tal vez rodea mucho; tal vez gasta más tiempo y se fatiga más de lo que debiera; pero vuelve al cabo a hallarse en el buen sendero, más adelante del punto en que se perdió, y más cerca del término a que aspira. No de otra suerte comprendemos el retroceso aparente de la civilización del mundo, en ciertos períodos históricos (12, 185). Solche Umwege sind z. B. die Revolutionen: ... soy yo tan conservador y al mismo tiempo tan progresista, que desde hace años me he inclinado a creer que las grandes revoluciones, preconizadas por muchas filosofías de la historia, y encomiadas como causadores de progreso, han sido causadores, de extravío y de atraso, haciendo vacilar al linaje humano o a las más gloriosas naciones en su andar firme y recto hacia más luminoso y feliz estado (31, 239). So war Valera der Ansicht, daß Europa, überhaupt die ganze Welt ohne die große französische Revolution viel weiter gekommen wäre (31, 239: mil veces más adelantados y diez mil veces más sosegados que en el dia). Jeder Eingriff in die gesellschaftliche Schichtung eines Volkes bedeutet einen Rückschlag im progreso; er wird wie eine Störung der von Gott eingerichteten Ordnung bewertet: ... cambiar radicalmente el estado social (que en mi entender vale tanto como cambiar el natural, lo que sólo Dios puede hacer) ... (34, 12). In dieser Haltung gegenüber sozialistischen Bestrebungen zeigt sich deutlich, daß Valera staatserhaltend, „aristokratisch" gesinnt war. Man hat jedoch Valera nicht nur in politischer, sondern auch in künstlerischer Hinsicht einen aristócrata genannt (so González Blanco)[20]). Tatsächlich sind in seinen Werken soziale Probleme, die doch bei den Naturalisten häufig vorkommen, gar nicht behandelt, wie wir schon ausgeführt haben (S. 15).

Der progreso, der auch nicht völkisch oder örtlich gebunden ist (12, 200), wird also nicht geradlinig gedacht, wie es rationalistischen Denkern eigen ist (vgl. Leisegang: „Denkformen" S. 348); er führt vielmehr über Umwege, und zwar besonders dann, wenn die Men-

20) Siehe Pardo Bazán, Obras compl. 32. Bd., S. 268.

schen versuchen, die gesellschaftliche Schichtung gewaltsam zu ändern.

Es wurde schon gesagt, daß der progreso ein kosmisches Gesetz sei (S. 49). Hier bedarf die Frage einer Prüfung, wie sich denn überhaupt dieses Gesetz erfüllt. Soll sich etwa die Erfüllung des Gesetzes in der Weise vollziehen, daß jeweils das Vollkommene das weniger Vollkommene zugrunde richtet und ausschaltet, wie das Darwin lehrte (Eisler: Wörterbuch, unter „Darwinismus")? Valera, der sich mit naturwissenschaftlichen Dingen nicht eingehend beschäftigt hatte, konnte schon aus diesem Grunde, ganz abgesehen von seiner allgemeinen Neigung zum Zweifel, kein festes Urteil über die Lehre Darwins fällen: Repito que yo no afirmo ni niego la evolución y el transformismo. No me declaro contrario ni partidario de Darwin. Me limito a afirmar que Darwin no invade los dominios de la metafísica ni de la religión (30, 243). Doch seine innerste Ueberzeugung hat Valera an anderer Stelle wiedergegeben: Mi filantropía, mi piedad y la arraigada creencia de mi espíritu en un Dios omnipotente y misericordioso, me llevan a repugnar en toda su brutal extensión y en sus crueles consecuencias eso que llaman la lucha por la vida. Ya se arreglarán las cosas de suerte que, por mucho que se aumente la población, quepamos todos con holgura en este planeta y no nos falten buenos bocados para alimentarnos casas en que vivir... el progreso sería espantoso sarcasmo si viniese a parar en ser sólo para unos cuantos ... Abominable, perversa y sin entrañas es la tal doctrina ... (30, 231). Nicht in dem Sinne, daß das eine das andere niederkämpft, sondern daß das eine das andere zu sich emporhebt, möchte Valera den Fortschritt verstanden wissen: Damos, pues, por seguro que no ha consistido el progreso en que una familia o varias, o cierto número de individuos, hayan ido elevándose y haciéndose superiores a los otros, sino en que de la superioridad primitiva de algunos individuos o familias han ido poco a poco haciéndose participantes los demás, y subiendo por la educación y por las mejoras sociales al mismo nivel de moralidad y de inteligencia, hasta donde esto es posible, dada la desigualdad de aptitudes que la naturaleza pone en nosotros (12, 199 f.). Der Kampf ums Dasein wird also abgelehnt. Wie soll es möglich sein, daß der eine den anderen zugrunde

richtet, wenn jedes Wesen, jedes Ding am Göttlichen teilhat und wenn alles durch den göttlichen amor verbunden ist? Eine solche Ansicht, die den amor, einen Grundbegriff in Valeras Weltgefüge, leugnet, mußte seinem Fühlen und Denken entgegenstehen. Wenige Monate vor seinem Tode (Dezember 1904) hat noch Valera in der Rede vor der Real Academia de Ciencias Morales y Políticas mit aller Offenheit erklärt: Es terrible y cruel considerar esta vida que ahora vivimos como lucha sin tregua para conservarla y gozarla a costa de la vida de los otros: struggle for life. Es triste imaginar que el progreso es la selección, y que para que una nación, tribu o raza prospere y florezca, conviene que otras se sometan, se humillen o desaparezcan cuando son inferiores por degradación o por atraso; que no haya compasión ni afecto, ni propósito de aupar a los hundidos ni de promover el adelantamiento de los rezagados (2,280).

Hier kehrt deutlich wieder, was wir als Ergebnis des 3. Kapitels fanden: die Welt ist ein harmonisches Gefüge, in der der amor das Bindeglied ist. Der Fortschritt vollzieht sich nicht in Kampf und Haß, sondern in Liebe. Alles soll in freiheitlicher Weise wachsen; keinerlei Zwang soll ausgeübt werden; dann wird sich alles zu harmonischer Einheit finden. Hier ist wieder offenbar, daß Valera im Sinne eines Kreises (kosmisch-organisch) denkt.

4. Daß der Fortschritt nur begrenzt zu denken sei, wurde bereits gesagt (S. 47). Es liegt nahe zu fragen, wie denn der bestmögliche Zustand geartet ist, dem der progreso zustrebt. Bevor aber diese Frage untersucht werden soll, muß der Zustand, den Valera an den Anfang des progreso setzte, einer Betrachtung unterzogen werden.

Valera scheint geneigt zu sein, in rationalistisch-naturwissenschaftlichem Sinne am Anfang des progreso ein Chaos zu denken: Sie supusiésemos o imaginásemos que antes de este universo progresivo, y antes del caos, hubo algún otro universo que volvió a dicho caos, todo nuestro sistema se hundiría. Adiós, progreso seguro, infalible y sin fin. Así como pudo destruirse otro universo anterior, podría éste destruirse también, y entonces todas nuestras esperanzas de inmortalidad saldrían hueras. Volveríamos al caos todos. Decidamos, pues, que no ha habido ni podido haber otro

universo sino el presente, y que antes de él sólo hubo caos eterno, hasta que, hará un millón, un billón o más de años, se le antojó al caos organizarse, convertirse en universo y ser progresista (41, 35). Dann wieder scheint Valera es für möglich zu halten, daß es am Anfang doch so etwas wie ein goldenes Zeitalter gegeben habe: ... harto podemos afirmar, sin que nadie se escandalice, que el hombre, o bien por olvido de la primitiva revelación y de la cultura que de ella había nacido, o bien sin necesidad de olvidarlas, porque no las había tenido jamás, empezó en todos los países por el estado salvaje, o cayó o recayó en él por motivos diversos difíciles de explicar (42, 182). Wie diese Stelle zeigt, hat sich Valera hier nicht zu einer klaren Haltung durchgerungen. Der Gedanke, daß die Welt wieder in ein Chaos fallen müßte, wenn wir am Anfang einen paradiesischen Zustand annähmen, und das Bestreben, die Ideale in die Zukunft zu legen, mögen Valera gehindert haben, am Anfang des progreso ein goldenes Zeitalter zu denken.

Auf die Frage, welchen Zustand wir an das Ende des Fortschritts zu setzen hätten, hat Valera eine Antwort gegeben, von deren Richtigkeit er auch nicht unbedingt überzeugt zu sein scheint; immerhin glaubt er an sie: El linaje humano, constituído en sociedad, puede adelantar tanto en el camino de la perfección que casi o sin casi no necesite gobierno. En la meta de su carrera triunfante coloco yo, en mis sueños dorados, una pacífica y deliciosa anarquía (28, 309). Das muß also der Zustand sein, dem wir zuzustreben haben. Wohl findet man einmal die Ansicht, daß die Antike als Höhepunkt in dem progreso anzunehmen sei: El recuerdo de la gran civilización greco-romana, ya gentílica, ya transfigurada más tarde por el Cristianismo, no dejó de columbrarse hasta en los siglos más tenebrosos de la Edad Media. Los pueblos de Europa siguieron avanzando a la luz de aquel recuerdo, y pronto volvieron al verdadero camino de la civilización, del cual no cabe duda que se habían apartado (12, 185). Doch hier ist das Kulturelle das Entscheidende, nicht dagegen das Glück des einzelnen, das für Valera im allgemeinen wichtiger als alles andere war. In diesem Sinne ruft er aus: Feliz el autor de „Dafnis y Cloe", que no consagró su obrilla a Minerva, ni a Temis, sino a las ninfas

y al Amor, y que logró hacerse agradable a todos los hombres, o descubriendo a los rudos los misterios de aquella dulce divinidad, o recordándolos deleitosamente a los ya iniciados. Ojalá viésemos en época menos seria y sesuda que ésta que alcanzamos, y se pudiesen escribir muchas cosas por el estilo[21])! So trägt der Zustand, den Valera am Schlusse des progreso dachte, durchaus die Züge des „goldenen Zeitalters".

Es kämpfen hier, wie deutlich sichtbar ist, zwei Ansichten, ohne daß die eine oder die andere von Valera dauernd vertreten wurde: Die mystische Kreisvorstellung, die an den Anfang und an den Schluß des progreso ein goldenes Zeitalter setzt, hat sich also hier gegenüber der rationalistischen Ansicht von der Entwicklung aus dem Chaos zur größten Vollkommenheit (vgl. Leisegang: „Denkformen" S. 343 ff.) nicht durchzusetzen vermocht.

---

21) „Daphnis und Chloe" ist von Valera ins Spanische übertragen worden (12, 33 ff.).

5. Kapitel.

Folgerungen und Zusammenfassung.

Bevor das Wesentliche von dem, was in dieser Untersuchung festgestellt worden ist, abschließend zusammengefaßt werden soll, müssen hier zwei Eigenschaften, die Valeras allgemeine geistige Haltung charakterisieren, näher behandelt werden, nämlich der Wissens- und Erkenntnisdrang (curiosidad) und der Zweifel (duda).

I.

La curiosidad.

Für Juderías ist der Wissens- und Erkenntnisdrang die Eigenschaft Valeras, die sein Wesen und damit seine Gedankenwelt in entscheidender Weise gekennzeichnet hätte („La bondad, la tolerancia y el optimismo ..." in „Ilustración Españ. y Americ." 1914, Nr. 31, S. 111). Juderías meint hier mit curiosidad offenbar auch das, was wir mit amor bezeichnet haben. Wir fassen curiosidad in einem engeren Sinne. In der Mehrzahl der Fälle unterschied nämlich Valera zwischen curiosidad und amor, wenn er auch wieder keine scharfe begriffliche Trennung vornahm. Er setzte sogar einmal curiosidad mit amor in Gegensatz, wie wir aus einem bereits angeführten Satz entnehmen können: Mi otra pasión capital, la curiosidad, debe de ser también inspirada por el diablo. Ella es la que combate con el amor y le roba sus mejores prendas. Ella me impulsa a descubrir, a averiguar, a determinar los objetos, a despojarlos de lo confuso, nebuloso y fantástico, en que la imaginación se la figura (Antonios Meinung in „Mariquita y Antonio"; 13, 56). Und doch sind beide in ihrem Streben verwandt; das Ziel beider ist die Erkenntnis der Wahrheit. Der amor versucht das durch die Vereinigung der Seele mit Gott, die curiosidad durch verstandesmäßiges Denken. Obwohl nun nach Valeras Meinung die razón der Wahrheit nicht teilhaftig werden könne, war die curiosidad dennoch stark bei ihm ausgeprägt. Die razón, die wir nun einmal besitzen, wird nach seiner Meinung immer versuchen, mit ihren Mitteln höchste Wahrheiten zu erlangen. Die curiosidad ist mit unserer Seele verwurzelt (1, 161).

In dem schon oft genannten Briefe an Menéndez y Pelayo vom

7. Juli 1885 erklärt nun Valera, daß sein Wissens- und Erkenntnisdrang auf kein Gebiet beschränkt sei; er wünsche, sich von allem zu unterrichten: Yo quiese y quiero saber cuanto hay que saber en el mundo, desde los soles ingentes que pueblan el éter infinito, hasta el átomo imperceptible (17,6). Ein andermal heißt es: Si yo no fuese tan aficionado a saber, si mi afán de enterarme de todo no fuese tan vivo, me importaría poco que se descubriese, cada día, un cúmulo de manuscritos ... yo quiero saberlo todo (28, 270). Doch sind es eigentlich nur zwei Gebiete, für die Valera reges und anhaltendes Interesse zeigte: die Literatur und die Philosophie. So hat er sich denn nicht nur mit der spanisch-portugiesischen, der griechischen und der lateinischen Literatur beschäftigt, sondern auch mit der französischen (22, 103 ff.; 26, 3 ff.; 41, 19 ff. u. a.), der deutschen (25, 9 ff.; 28, 92 ff. u. a.), der englischen (22, 7 ff.; 23, 41 ff.; 24, 9 ff. u. a.), der italienischen (19, 47 ff. u. a.), der amerikanischen (19, 83 ff.; die „Cartas americanas" Bd. 41—44 u. a.) und der orientalischen (12, 184 ff.). Ebenso eingehend und umfassend hat er sich in der Philosophie bemüht (vgl. 17, 8). Immer wieder werden in seinen Schriften Philosophen genannt, deren Gedanken er erwähnte oder erläuterte. So spricht er, um nur einige wahllos herausgegriffene Beispiele zu geben, von Plato (9, 64), Augustin (47, 172), Comte (42, 17 ff.), Leibniz (42, 126), Hobbes (38, 129). Wenn wir aber fragen, ob Valera für jede Art zu philosophieren gleich starkes Interesse gehabt habe, so müssen wir eine bedeutsame Einschränkung machen. Obwohl Valera versicherte, daß ihn auch naturwissenschaftliche Fragen sehr angingen (17, 6), hat er doch für die empiristische Philosophie keine Teilnahme gezeigt. Das gilt auch für alle positivistischen Systeme. Besonders Comtes Philosophie hat er mit aller Entschiedenheit abgelehnt. Eine längere, aufschlußreiche Stelle mag hier die Gründe angeben: Todos los sabios del mundo no desalojarán, no lograrán poner en fuga, con todas sus experiencias y razonamientos, a los seres sobrenaturales, a las misteriosas energías, a las inteligencias secretas que nuestra imaginación o nuestra fe se complazcan en poner en los objetos circunstantes. No los extraerán con el escapelo, no los verán con el microscopio, no los destilarán por sus alquitares; poro ¿como podrán negarme que yo los veo con un sentido más intenso, o con el alma

misma sin el auxilio de los sentidos? ¿Cómo podrán negarme que están allí, aunque yo no los vea, ni nadie los vea?

Las que se llaman ciencias positivas son, pues, impotentes para disipar, no ya los asertos de la fe, pero ni los fantasmas de la imaginación. Todos los seres ideales, los genios y las ninfas, las ondinas y las silfides, que los poetas o la inventiva fecunda del pueblo, que es el primero de los poetas, crearon en otras edades, pueden aun vivir tranquilos al lado de la química y de la mecánica, seguros de que ni la mecánica ni la química podrán nunca someterlos a su jurisdicción, ni lanzarlos de lo íntimo y obscuro de las cosas naturales, donde se esconden y a donde no llega nuestra experiencia superficial y capaz sólo de comprender los fenómenos y los accidentes.

Las ciencias positivas son meramente una colección de noticias que explican algo parcialmente, pero carecen de un enlace superior que lo una todo en un sistema, el cual lo explique todo (38, 121 f.).

Ueberall sah also Valera Geistiges. Fast scheint es, als ob die Welt nur Geist wäre. Wie sollte ihn da die positivistische Philosophie zufriedenstellen? Das könnte man nur von der idealistischen erwarten. Tatsächlich hat Valera die deutsche idealistische Philosophie ganz besonders geschätzt. Wegen seiner bejahenden Haltung gegenüber dieser Philosophie ist er denn auch angegriffen worden (37, 167). Ganz besonders schätzte er Hegel, den er den größten Denker, den es seit Plato in der Welt gegeben hat, nennt (34, 292). Mit dessen Denkform, die Hans Leisegang in seinem Buche „Denkformen" so überzeugend dargelegt hat (S. 136 ff.), fühlte sich Valera aufs engste verwandt. Valera neigte also — und das ist eine Bestätigung für das, was wir bisher gewonnen haben — ganz entschieden nach der geisteswissenschaftlichen Seite, auch wenn er naturwissenschaftliche Interessen vorgab.

Wie auch schon in der Einleitung betont wurde, hat Valera trotz seiner eifrigen Beschäftigung mit der Philosophie seine Gedankenwelt nicht in einen formal-logischen Zusammenhang gebracht. Der Zweifel allein an der Erkenntnisfähigkeit der razón hätte ihn jedenfalls nicht zu hindern brauchen; denn die rational entwickelte

Gedankenwelt braucht deswegen noch nicht der absoluten Wirklichkeit zu entsprechen. Eine solche Frage nach dem Grunde der Systemlosigkeit wäre müßig, wenn sie nicht Valera selbst berührt hätte; er selbst meint, um ein System zu entwickeln, müsse man ein gründliches Wissen besitzen, das er nicht gehabt habe: Por último, sobre todo este saber empírico y de observación, así de lo visible como del alma humana, que se estudia y examina en sus potencias y actos, está el fundamento del saber, sin el cual todo el saber sin enlace ni sistema sería ruín e informe colección de recetas y noticias. Y acerca de este fundamento, y movido yo del deseo de hallarle, también he consultado a los filósofos, y leído lo que dicen, y meditado y pensado por mí; pero nada he sacado muy en claro. Por manera que, a la edad de sesenta años, me encuentro sin ciencias experimentales, sin conocimientos de artes y sin metafísica (17,8). Der tiefere Grund aber mag darin liegen, daß Valera fühlte, daß die rational-mathematische Denkform seiner mystischen Weltanschauung nicht gerecht werden könne.

II.

La duda.

Diese Untersuchung müßte notwendigerweise unvollständig sein, wenn wir nicht noch Valeras Neigung zum Zweifel einer näheren Betrachtung unterzögen. Fast ausnahmslos wird von den Schriftstellern diese Neigung hervorgehoben. So spricht z. B. Emilia Pardo Bazán, die mit Valera befreundet war, von einem escepticismo ameno (Obras compl., Bd. 32, S. 220). Der Conde de las Navas nennt Valera einen anciano escéptico como Montaigne („Apuntes del natural" S. 6). Juderías spricht von einem escepticismo amable de Petronio („La bondad, la tolerancia y el optimismo ..." in d. „Ilustración Esp. y Amer." 1914, Nr. 31, S. 113). In der Einleitung zum „Epistolario", die von Miguel Artigas und von Pedro Sáinz unterzeichnet ist, heißt es: quedaba en él (d. i. Valera), sin embargo, un poco del sonriente escepticismo enciclopedista del siglo XVIII ..; duda hasta de la misma duda y se detiene ante las afirmaciones dogmáticos lo mismo que frente a los análisis de la razón pura

(S. 10). Damit ist Valeras Zweifel wohl allgemein charakterisiert; doch nirgends wird genau untersucht, welcher Art er ist und welche Bedeutung ihm bei Valera zukommt.

Valera selbst gibt zu, daß er ein Zweifler sei (26, XIII; 41, 55; 41, 100). Doch zweifelt er nicht an allem; sein Zweifel ist nicht ein totaler: aunque yo sea escéptico a veces, no siempre ni en todo lo soy. También yo tengo mis dogmas (41, 55). Wie auch schon im einleitenden Kapitel betont wurde (S. 5 f.), hatte Valera Grundansichten, die dem Zweifel nicht unterworfen waren. Besonders im 3. Kapitel wurde versucht, solche Ansichten zusammenzustellen. Daraus geht hervor, daß Valeras Zweifel nicht religiöser Art war; denn Valera war von der Existenz Gottes fest überzeugt (3. Kap. II). Ebenso fest glaube er an das Bestehen von Sittengesetzen (3. Kap. II, 2). Sein Zweifel war also auch nicht ethischer Art. Von der Erfassung Gottes, d. h. der übersinnlichen Welt, war er ebenfalls überzeugt (3. Kap. IV). Doch ist die Erfassung Gottes nur durch den Glauben, durch den amor möglich, die razón ist nicht dazu befähigt. Wenn dieser Satz Wahrheit sein soll, muß er selbst durch die Eingebung gewonnen sein. Der Zweifel Valeras ist also theoretischer Art.

Der Zweifel erstreckt sich daher zunächst auf alle Versuche, durch formal-logisches Denken zur Erfassung Gottes und damit zur Erklärung der Welt zu gelangen. Mit Zweifel begegnete Valera den rationalistischen philosophischen Systemen, was ihn jedoch nicht hinderte, sie zu schätzen (vgl. oben S. 28 und 57). Wenn aber die razón Gott nicht erfassen kann, so muß man annehmen, daß sie überhaupt nicht der Wahrheit teilhaftig werden kann; denn nur bei Gott ist die Wahrheit. Wenn auch Valera zuweilen geneigt schien, der razón ein bestimmtes Gebiet zuzuweisen, auf dem ihr die höchste Entscheidung zukommt (vgl. 3. Kap. I, 2), ist doch tatsächlich ein Zweifel an allen Urteilen fühlbar, auf welche Gebiete sie sich auch beziehen mögen. Pero conviene tener en cuenta que la razón no niega; lo que hace es declarar que no comprende... (34, 308). Sie ist also gar nicht imstande, etwas Sicheres, etwas Wahres zu behaupten[22]): Nuestro escepticismo, en fuerza de ser

22) Wenn es also in der Einleitung zum „Epistolario" (S. 10) heißt daß Valeras Zweifel vor den Analysen der reinen Vernunft (los análisis de la razón pura) haltmache, so ist das in dieser Form nicht zutreffend.

escéptico, nada niega. Niega sólo la negación rotunda ... (26, XIII). Aehnlich sagt auch Seelenführer in dem philosophischen Zwiegespräch „Gopa": Mi escepticismo, a fuerza de negarlo todo, nada niega (16, 249). Valeras allgemeine Haltung kann man in einem Satze finden, der sich auf ein Problem der historischen Grammatik bezieht: No niego ni afirmo nada. Me limito a exponer mis dudas (31, 341; vgl. auch 41, 56). So fällt Valera nicht gerne unbedingt bejahende oder unbedingt verneinende Urteile; häufig zieht er es vor, gar keine Entscheidung zu treffen. Er sagt z. B. soy o paso por escéptico (28, 157) ... de cuanto ahora se sabe o se supone que se sabe (16, 241; vgl. auch 26, X; 26, 94; 44, 64). Immer, wenn er etwas behauptet, kommt ihm zum Bewußtsein, daß es auch anders sein könnte; er sieht in jeder Behauptung das Gegenteil: Yo reparo, tal vez por demás, en el pro y en el contra de cuanto digo, y nada afirmo con aquella decisión que se impone. De aquí que me acusan de escéptico. Fácil me sería pasar por dogmático, si prescindiese yo de lo que me dicta la conciencia; pero, como no prescindo, soy o paso por escéptico, a fuerza de ser concienzudo (28, 157). Auch in der „Metafísica a la ligera", einem längeren Artikel, der sich gegen Campoamor richtet, macht er darauf aufmerksam: Entiéndase que el candor de que me jacto ha de lucirse en no ocultar la negación contradictoria que nazca al punto de cada afirmación que yo haga (36, 104). So war Valera ständig zum Widerspruch, zur Kritik geneigt. Er selbst bekennt: El diablillo crítico que me atormenta, y por el que estoy no sé si obseso o poseído ... (41, 101).

Manchmal hat es den Anschein, als ob die Gewißheit, daß die razón zur Erkenntnis der absoluten Wirklichkeit nicht geeignet sei, selbst bezweifelt würde. Besonders der offenherzige Brief an Menéndez y Pelayo (vom 7. Juli 1885) läßt diese Vermutung aufkommen (17. 5 ff.). Valera erzählt hier, daß er mit seiner Vernunft nichts erreicht habe. Doch auch hier klingt der Gedanke mit, daß die razón der Wahrheit nicht teilhaftig werden könne: Ni aun he logrado enterarme de si estudiando hubiera yo llegado a saber algo (17, 6).

Auch gegen Ende seines Lebens ist Valera zu keiner klaren Stellung gekommen. Das spiegelt deutlich eine Stelle wieder, die sich

in einer der letzten Reden vor der Akademie findet (in „Elogio del Excmo. Sr. D. Gaspar Nuñez de Arce", gehalten am 15. Nov. 1903) und wo Valera eine bestimmte Art des Zweifels zu verteidigen sucht: En mi sentir hay un linaje de duda juiciosa y benífica, que no puede desesperar a nadie que esté en su cabal juicio. Viene a ser tal duda el humilde reconocimiento de la insuficiencia de nuestra razón para descubrirlo y penetrarlo todo y de la escasez de nuestras fuerzas y medios para lograr cualquier fin o propósito sin el divino auxilio. Es tan buena tal duda, que va implícita en el temor de Dios y por él y con él es principio de sabiduría. Tal duda entra también afectuoso, siempre acompañado de la plegaria. Por eso decimos: Dios te guarde, Dios te ampare, Dios te dé su gracia y Dios te bendiga. Tal duda precede a la ciencia, porque sin dudar de la verdad de un sistema, de una hipótesis o de una teoría, ni habría progreso ni llegaríamos a la certidumbre. Y tal duda es, por último, fuente de poesía, ya que lo inexplorado, lo incógnito o lo dudoso es inmensidad por donde la imaginación se explaya y en donde muestra su virtud creadora . . . pero la duda sobre objetos más trascendentales persistirá siempre. Nada más falso que lo que, impugnando otras sentencias suyas, asegura Leopardi, de que está descubierto „el indigno misterio de las cosas". El misterio no está descubierto, pero nos consta que no es indigno, sino incomprensiblemente maravilloso. Salir de duda sobre cuanto de él se ignora sería pretensión más absurda que la de dejar el mar en seco sacando agua con una escudilla (2, 248).

Es ringen hier — das läßt sich deutlich erkennen — zwei Gedanken: der Zweifel darf, wenn er nicht zerstörend und daher entmutigend sein soll, nur methodischer Art sein, d. h., er darf nur vorfig sein, er darf nur solange bestehen, bis man Gewißheit erlangt. Andererseits kann die razón aber nicht Gewißheit erlangen, eine Behauptung, die durch den Glauben begründet ist. Im Grunde handelt es sich also hier um den Gegensatz zwischen razón und amor, zwischen verstandesmäßiger Erkenntnis und Offenbarung, zwischen Wissen und Glauben. Mit diesem Gegensatz beschäftigt sich auch Unamuno eingehend in dem Buche „Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos". Unamuno sieht den Gegensatz klar und deutlich und ist von der Unmöglichkeit einer Lö-

sung überzeugt (vgl. z. B. S. 109). Valera fühlte den Gegensatz sein ganzes Leben hindurch. Zuweilen versuchte er eine Lösung (die razón als moderadora de la fe, S. 28 f.), die ihm aber nie überzeugend gelang. Beide sind aber der Ansicht, daß nur der Glaube bliebe. Die Worte Unamunos gelten auch für Valeras Gedankenwelt: un campo de fantasías no desprovistas de razón, pues sin ella nada subsiste, pero fundadas en sentimiento (S. 132). In diesen campo de fantasías gehört auch, was Valera anlangt, die Ansicht, daß die sittliche Vernunft die Sittengesetze erkennen könne. Der Zweifel Valeras erstreckt sich also allgemein auf alle Urteile der theoretischen Vernunft; doch kommt diesen Urteilen — und damit rettete sich Valera aus dem alles zerstörenden Zweifel ganz im Sinne der kosmisch-organischen Denkform — dann Wahrheit zu, wenn sie sich auf intuitive Gewißheit gründen. Erst wenn die razón diesen sicheren Boden verläßt, wird der Zweifel praktisch.

III.

Zusammenfassung.

Wenn es möglich ist, das, was im Laufe dieser Untersuchung festgestellt worden ist, in wesentlichen Zügen so zusammenzufassen, daß der Gesamtcharakter nicht entstellt wird, so ließe sich sagen: In Valeras Weltanschauung ist die Schönheit der entscheidende Begriff; die Idee des Schönen ist überall das tragende Prinzip. Gott und die Gesamtheit aller Wesen und Dinge haben an ihr teil; sie bilden durch diese ein harmonisches Gefüge. Der in Anlehnung an Plato entwickelten Trennung von Seins- und Erscheinungswelt kommt eine hohe Bedeutung nicht zu. In diesem Ganzen schreitet alles zu einem Besseren und Glücklicheren fort nach den Gesetzen des Werdens und Vergehens. Diese Gesetze des Lebens spiegeln sich auch in Valeras Denken wieder. Hier ist nicht die rationale geradlinige Entwicklung, sondern die mystische Kreisvorstellung das Entscheidende. Die Eingebung, das intuitive Erfassen steht über aller verstandesmäßigen Begründung. Doch häufig folgte bei Valera der Eingebung die logische Entwicklung, wie auch oft erst die Dialektik zur Eingebung führte.

Literatur.

I. Ueber Valera.

L. Araujo-Costa: D. J. Valera, crítico, in der Zeitschrift „Colombo". Rom 1928.

M. Artigas und P. Sáinz: Epistolario de Valera y Menéndez Pelayo. Madrid 1930.

Ph. A. Becker: Geschichte der Spanischen Literatur (S. 131). Straßburg 1904.

R. Beer: Spanische Literaturgeschichte. Leipzig 1903 (Sammlg. Göschen 167, 168).

J. Bender: La correspondencia de D. J. Valera in „La Lectura" (1913).

F. Blumentritt: Einiges über Juan Valera. Leitmeritz 1894.

F. Brunetière: La casuistique dans le roman (über den „Comendador Mendoza") in „Revue des deux mondes" vom 15. Nov. 1881 (S. 453—464).

V. Candela Ortells: El centenario del nacimiento de D. J. Valera in „El Mercantil Valenciano" vom 18. Okt. 1924.

Conde de Casa Valencia: Necrología del Exmo. Sr. D. J. Valera. Madrid 1905.

J. Cejador y Frauca: Historia de la lengua y literatura castellana (8. Bd., S. 234—238). Madrid 1918.

Espasa-Calpe, S. A.: Enciclopedia Universal Ilustrada (66. Bd., S. 701 bis 706).

J. Fernández Luján: Pardo Bazán, Valera y Pereda. Barcelona 1889.

J. Fitzmaurice-Kelly: A History of Spanish Literature. London 1898. Uebersetzg. ins Span.: Madrid 1900. (S. 525—529). Siehe auch die Uebersetzungen ins Franz. und ins Deutsche.

A. González-Blanco: Historia de la novela en España desde el romanticismo a nuestros días. Madrid 1909.

S. Gräfenberg: Juan Valera, Romanschriftsteller und Diplomat in „Spanien, Zeitschrift für Auslandskunde". Jahrg. I, Heft 3 (S. 202—211). Glückstadt und Hamburg 1919.

Havelock Ellis: J. Valera, in „La España Moderna" vom 1. April 1909 (S. 15—34). Madrid.

J. Hurtado y de la Sierna und González Palencia: Historia de la literatura española. 3. Aufl. Madrid 1932.

J. Juderías: La bondad, la tolerancia y el optimismo en las obras de D. J. Valera, in „Ilustración Española y Americana", 1914, Nr. 31 bis 33.

— D. J. Valera. Apuntes para su biografía, in „La Lectura" (1913 bis 1914).

Angel Marvaud: D. J. Valera, in „La Quinzaine" vom 1. Okt. 1905 (S. 386—407). Paris.

P. Mazzei: Per la fortuna di due opere spagnuole in Italia („La Celestina", „Pepita Jiménez"), in „Revista de Filol. Esp." 1922, IX.

Conde de las Navas: D. J. Valera, Apuntes del natural. Madrid 1905.

„La Opinión": vom 18. Sept. 1927 ist Valera gewidmet.

A. Ovejero: Rede zur Einweihung des Valera-Denkmals in Cabra, in der „Opinión" vom 1. Juli 1928.

Emilia Pardo Bazán: Retratos y apuntes literarios, Obras compl., Bd. 32, S. 217—280.
H. Petriconi: Die spanische Literatur der Gegenwart seit 1870 (S. 34) bis 43). Wiesbaden 1926.
Abel Pinó: Historia de la literatura castellana. Para uso de los colegios nacionales. Buenos Aires 1920.
César Silva: D. Juan Valera. Valparaiso 1914.
L. A. Warren: Modern Spanish Literature (A comprehensive survey). 2 Bde. 1. Bd., S. 96—111. London 1929.
Siehe noch die Rede in der Real Academia Española anlässig der Hundertjahrfeier in Boletín de la R. Acad. Esp. 1924 XI, 484 und die Noticia autobiográfica in Bol. Ac. Esp. 1914, I, 128.

II. Sonstige für die Untersuchung wichtige Literatur.

Juan de los Angeles: Obras místicas, in Nueva Biblioteca de Autores Españoles, XX. Madrid 1912.
Aristoteles: Metaphysica, herausg. v. H. Tredennick London 1933.
— Ethica Nicomachea, recogn. Fr. Susemihl. Teubner 1912. Uebersetzg. v. Eug. Rolfes. Leipzig 1933.
— Poetica, herausg. v. Alfred Gudeman. Berlin und Leipzig 1934.
Jean Baruzi: Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique. Paris 1924.
V. Blasco Ibáñez: Sangre y Arena. Valencia 1919.
— La barraca. Valencia 1919.
Emil Brunner: Die Mystik und das Wort. Tübingen 1928.
Ramón de Campoamor: Los pequeños poemas, Bd. 1 und 2. Madrid 1882.
Rudolf Eisler: Wörterbuch der Philosophischen Begriffe. 4. Aufl. Berlin 1927—1930.
Fernán Caballero: La Gaviota. Obras compl. Bd. 2. Madrid 1928.
Alfred Gudeman: siehe unter „Aristoteles".
Gustav Landauer: Skepsis und Mystik. 2. Aufl. Berlin 1923.
Hans Leisegang: Gnosis. Leipzig 1924.
— Denkformen. Berlin 1928.
— Etat de nature, in „Berliner Beiträge zur Romanischen Philologie", herausg. v. E. Gamillscheg. Bd. 1 (Wechßler-Festschrift), S. 91. Jena und Leipzig 1929.
Fray Luis de León: Poesías, herausg. v. Menéndez y Pelayo. Madrid 1928.
— De los nombres de Cristo, herausg. v. Frederico de Onís (in Clásicos Castellanos). Madrid 1914—1917.
François Mauriac: Le roman, in „Cahiers de la Quinzaine". 3 e cahier de la 18 e série. Paris 1928.
Menéndez y Pelayo: Historia de las ideas estéticas en España (Colección de escritores castellanos). Madrid 1883.
— De la poesía lírica. Discurso de entrada in d. R. Ac. Esp; Obr. compl. Bd. 4, S. 1—74. Madrid 1884.
Werner Mulertt: Azorín. Zur Kenntnis spanischen Schrifttums um die Jahrhundertwende. Halle 1926.
Rudolf Otto: Das Heilige. 21. und 22. Aufl. München 1932.
— West-östliche Mystik. Gotha 1929.
Emilia Pardo Bazán: La cuestión palpitante. Obras compl. Bd. 1. Madrid 1891.
Ludwig Pfandl: Geschichte der spanischen Nationalliteratur in ihrer Blütezeit. Freiburg i. Br. 1929.
Plato: Symposion, herausg. v. Alfred Bock. Münster 1927.
— Gastmahl, übersetzt u. erläutert von Otto Apelt (Philosoph. Bibliothek Bd. 81). Leipzig 1923.

Plato: Phaidon. Uebersetzt und erläutert von Otto Apelt (Philosoph. Bibliothek Bd. 147) Leipzig 1913.
Plotin: Ennéades, herausg. v. Emile Bréhier. Bd. 1—5. Paris 1924—1931. Uebersetzg. in Auswahl v. Otto Kiefer, Jena und Leipzig 1905.
Santa Madre Teresa de Jesús: Libro de su vida. Leipzig 1921.
Miguel de Unamuno: Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos. Madrid 1913.
Max von Waldberg: (Studien und Quellen zur Geschichte des Romans I:) Zur Entwicklungsgeschichte der schönen Seele bei den spanischen Mystikern. (Literarische Forschungen, herausg. v. Schick und Waldberg). Berlin 1910.
Eduard Wechßler: Weltanschauung und Kunstschaffen. Marburg a. L. 1911.
— Eros und Minne. Bibliothek Warburg, Vorträge 1921/22. Leipzig 1923.
— Deutsche und französische Mystik, in „Euphorion", Bd. 30 (Burdach-Festheft). Stuttgart 1929.
— Die Generation als Jugendreihe und ihr Kampf um die Denkform. Leipzig 1930.
Emile Zola: Germinal, herausg. v. E. Fasquelle. Paris 1928.
— La bête humaine, herausg. v. E. Fasquelle. Paris 1928.

Lebenslauf.

Ich, Gerhard Siegfried Engel, wurde am 18. November 1910 als Sohn des Friedrich Engel und seiner Ehefrau Klara, geb. Hoffmann, in Berlin geboren. Bis zum Jahre 1924 (Ostern) besuchte ich die 181. Gemeindeschule in Berlin. von 1924 bis 1930 (Ostern) das Köllnische Gymnasium, gleichfalls in Berlin. An dieser Schule bestand ich 1930 die Reifeprüfung mit „gut". Während meiner Schulzeit (1928) war ich nicht ganz 2 Monate in Frankreich. Seit Ostern 1930 studiere ich an der Friedrich-Wilhelm-Universität zu Berlin in der Hauptsache romanische und englische Philologie, daneben Philosophie. Im Laufe meines Studiums habe ich insbesondere die Vorlesungen und Uebungen folgender Herren Professoren besucht: E. Wechßler, E. Gamillscheg, W. F. Schirmer, A. Brandl, W. Horn, P. Meißner, E. Spranger, N. Hartmann.

An dieser Stelle möchte ich nicht verfehlen, Herrn Prof. Dr. Eduard Wechssler für die wertvollen Ratschläge und Hinweise bei der Abfassung der Arbeit meinen herzlichsten Dank zu sagen.